

الموافقات

تصنيف

العلامة المحقق أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي

(ت ٧٩٠ هـ)

تقديم

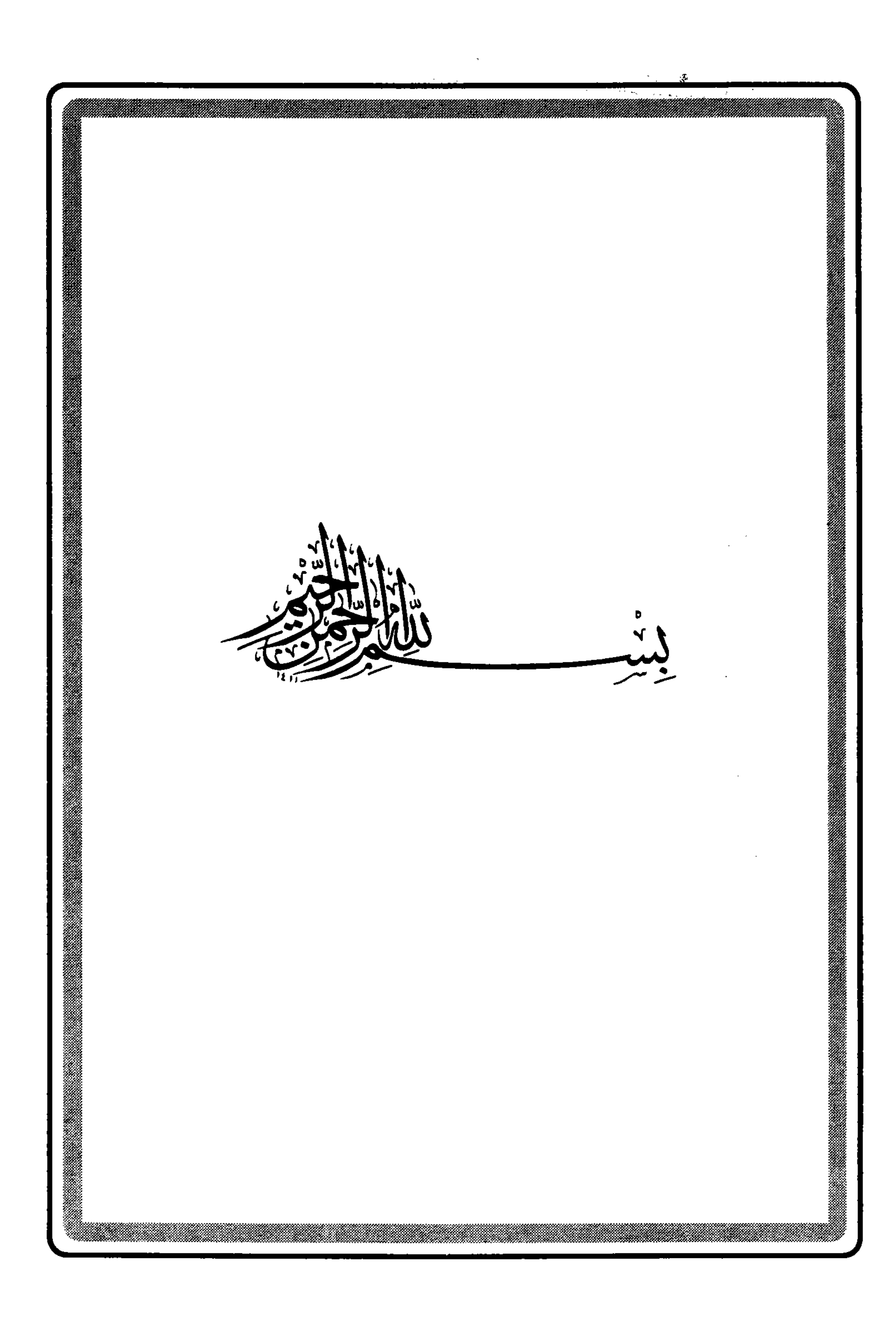
فضيلة الشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد

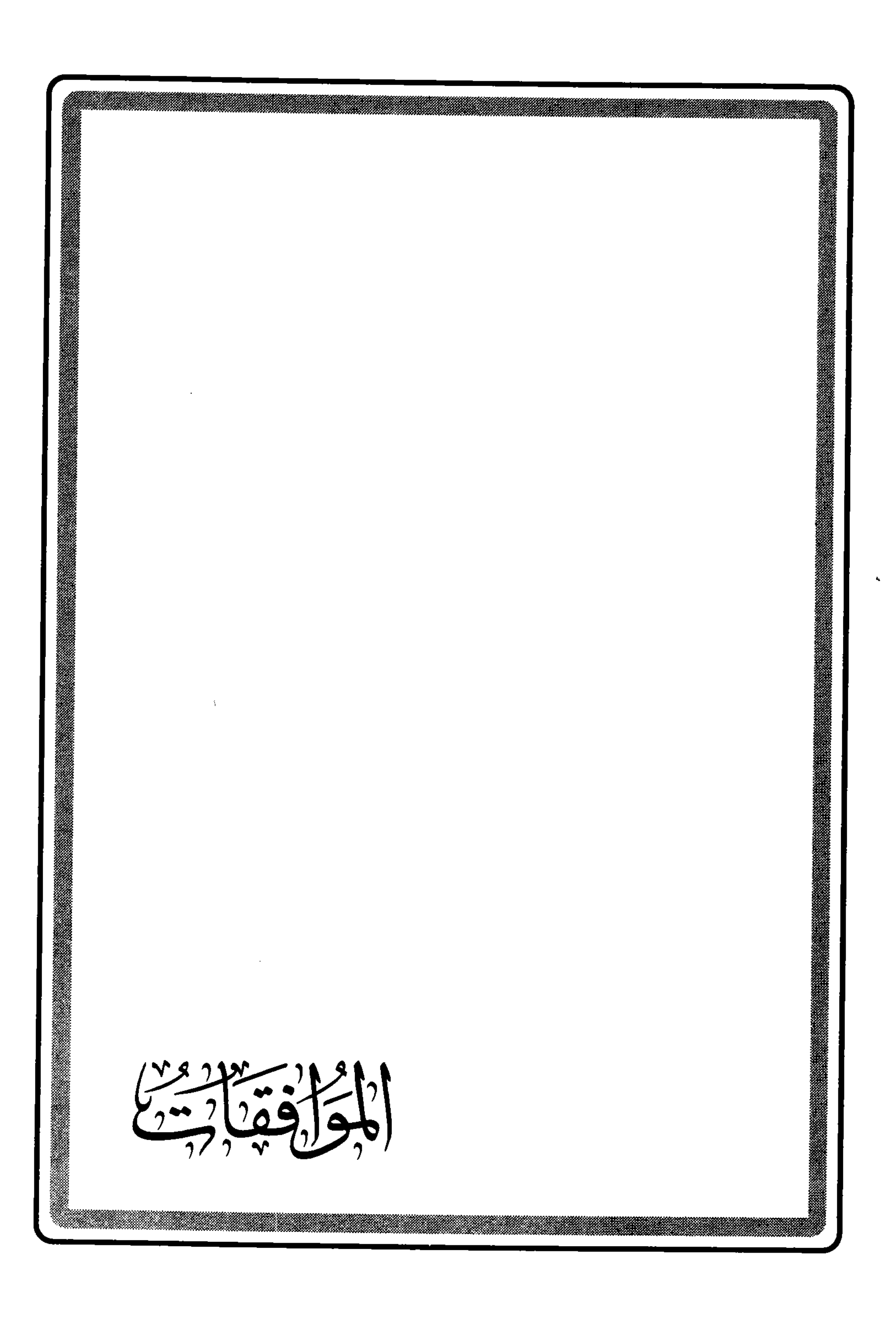
ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه

أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان

المجلد الخامس

دار ابن عفان


بسم الله الرحمن الرحيم


الموافقات

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ/١٩٩٧م

دار ابن عفان للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الخبر - العقربية
شارع أبو حدرية - تقاطع الشارع العاشر
ت : ٨٩٨٧٥٠٦ - فاكس : ٨٩٩٢٧٤٣
ص ب : ٢٠٧٤٥ - رمز بريدي : ٣١٩٥٢

كتاب الاجتهاد

وهو القسم الخامس من الموافقات



[بسم الله الرحمٰن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم](1)

كتاب الاجتهاد

وللنَّظر فيه [ثلاثة](2) أطراف:

أ ـ طرف يتعلق بالمجتهد(3) من جهة(4) الاجتهاد.

ب ـ وطرف (5)يتعلق بفتواه.

ج ـ وطرف يتعلق النظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به.

* * * * *

(1) ما بين المعقوفتين زيادة من (د).

(2) زيادة من نسخة (ماء).

(3) في (ط): «بالمجتهدين».

(4) أي من جهة تنوعه إلى عام وخاص، ومن جهة ما يتحقق به الخاص من الوسائل، وما يصح فيه الاجتهاد وما لا يصح، وأسباب خطأ المجتهد، إلى غير ذٰلك. (د).

(5) هٰذه المرتبة متفرعة على ما قبلها، والطرف الثالث لا يبعد في مقصوده عن هٰذا الثاني. (د).



الطرف الأول

في الاجتهاد

فأما الأول؛ ففيه مسائل:



المسألة الأولى

الاجتهاد[1] على ضربين:

أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذٰلك عند قيام الساعة.

والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

---

(١) الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع؛ إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها؛ فالاجتهاد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذي لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة، وهو لا ينقطع باتفاق، والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه؛ فقال الحنابلة: لا يخلو عصر من مجتهد، وقال الجمهور: يجوز أن يخلو، وهو المذهب المنصور؛ لأنه لا يلزم عنه محال لذاته، وللأدلة السمعية الكثيرة كقوله: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً...» الحديث. (د).

قلت: مضى تخريج الحديث (١ / ٩٧)، وهو صحيح.

وانـظر في تعـريف الاجتهاد ومباحثه عند الأصوليين: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١١١، ٢٥٤، ٢٥٥ و٢٠ / ٢٠٢ و٢٢ / ٢٢٩، ٢٣٠ و٢٩ / ١٥٣)، و«مختصر الطوفي» (١٧٣)، و«مختصر البعلي» (١٦٣)، و«شرح الكوكب المنير» (٤ / ٤٥٨)، و«روضة الناظر» (٢ / ٤٠١ - مع شرح ابن بدران)، و«الإحكام» (٤ / ٦٢) للآمدي، و«المستصفى» (٢ / ٣٥٠)، و«التلويح على التوضيح» (٣ / ٦٢)، و«كشف الأسرار» (٤ / ١٤)، و«الإحكام» (١ / ٤١ و٢ / ١٥٥) لابن حزم، و«شرح تنقيح الفصول» (٤٢٩)، و«نهاية السول» (٣ / ٢٣٣)، و«الحدود» (٦٤) للباجي، و«فواتح الرحموت» (٢ / ٣٦٢)، و«إرشاد الفحول» (٢٥٠).

وانـظر في إمكـان انقـطاعـه: «جمع الجوامع» (٢ / ٤١٦)، و«التقرير والتحبير» (٣ / ٣٣٩)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٢٤٠ - ٢٤١)، و«مسلم الثبوت» (٢ / ٣٩٩)، و«شرح العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٣٠٨)، و«البحر المحيط» (٦ / ٢٠٩ وما بعدها) للزركشي، و«الإحكام» (٤ / ٢٣٣) للآمدي، و«إرشاد الفحول» (٢٥٣)، و«المسودة» (٤٧٢)، و«المدخل إلى مذهب الإمـام أحمد بن حنبل» (١٩١)، و«صفة الفتوى» (ص ١٧) لابن حمدان، و«الإمام أحمد بن حنبل» (ص ٣٩٥) لأبي زهرة.

فأما الأول؛ فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق[1] المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يَثبت الحكم بمُدركه الشرعي لٰكن يبقى النظر في تعيين[2] محله، وذٰلك أن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وثبت عندنا معنى العدالة[3] شرعاً افتقرنا إلى تعيين من حصلت

(١) قال في «المنهاج»: «تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، أي إقامة الدليل على وجودها فيه، كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت، ثم يختلفان في وجودها في التين حتى يكون ربوياً» اهـ. وهٰذا لا يلزمه أن تكون العلة فيه ثبتت بالنص أو الإجماع، بل بأي طريق من الطرق التسعة تثبت، كما أنه لا يندرج فيما يسمى قياساً، بل هو مجرد تطبيق الكلي على جزئياته. (د).

وكتب (ف) و(م) هنا ما نصُّه: «تحقيق المناط عند الأصوليين أن يقع الاتفاق على كلية وصفٍ بنصٍّ أو إجماع؛ فيجتهد الناظر في وجوده في صورة النزاع التي خفي فيها وجود العلة، كتحقيق أن النباش سارق؛ فالوصف ـ وهو السرقة ـ علم أنه مناط الحكم، وبقي النظر في تحقيق وجوده في هٰذه الصورة، قال الغزالي: «وهٰذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأمة»، والمصنف توسع فيه إلى [وفي (م): على] ما ترى».

قلت: انظر في ذٰلك: «الإحكام» (٣ / ٤٣٥) للآمدي، و«البحر المحيط» (٣ / ٢٦٨)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٤٢ ـ ٤٣)، و«المحلي على جمع الجوامع» (٣ / ٢٩٣)، و«الإبهاج» (٣ / ٥٧)، و«نشر البنود» (٢ / ٢٠٧)، و«إرشاد الفحول» (٢٢٢)، و«شرح اللمع» (٢ / ٨١٥)، و«مباحث العلة في القياس» (٥١٧)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١١١، ٢٥٤، ٢٥٥ و٢٢ / ٣٢٩، ٣٣٠).

(٢) أي: في تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية، سواء أكان نفس الحكم ثابتاً بنص أم إجماع أم قياس. (د).

(٣) وهي ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، وملازمة التقوى تكون باجتناب الكبائر، والمروءة صون النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس، والشرط في الرواية والشهادة أدناها، وهو ترك الكبائر، وترك الإصرار على صغيرة، وترك الإصرار على ما يخل بالمروءة، هٰكذا عرفها الأصوليون، وعليه لا يدخل: «الطرف الآخر» الذي ذكره في جزئياتها، وهو ظاهر، وإن أوهم قوله: «وطرف آخر» غير ذٰلك؛ إلا أن قوله: «في الخروج عن مقتضى الوصف» يكشف عن قصده، وهو أن =

فيه هٰذه الصفـة وليس الناس في وصف العدالة][1] على حد سواء، بل ذٰلك يختلف اختـلافـاً متبـاينـاً؛ فإنا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: «طرف أعلى» في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق، و«طرف آخر» وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف؛ كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجـرد الإسـلام، فضـلاً عن مرتكبي الكبـائر المحدودين فيها، و«بينهمـا» مراتب لا تنحصـر، وهٰذا الوسط غامض، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد.

فهٰـذا ممـا يفتقـر إليه الحـاكم في كل شاهـد، كما[2] إذا أوصى بماله للفقراء؛ فلا شك إن من الناس من لا شيء له، فيتحقق فيه اسم الفقر[3]؛ فهو

= من ثبت له مجرد كونه مسلماً ولم ينقض وقت نتحقق فيه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها تجاه نفسه للخير أو الشر، مثل هٰذا ليس بعدل؛ إلا أنه أقل درجة في الخروج عن العدالة، ويزيد عنه في الخروج عنها من حد في كبيرة... إلخ، ولو جعل الطرف الآخر أقل من تحقق فيه العدالة، ثم جعل بينه وبين عدالة أبي بكر مراتب كثيرة؛ لكان أوضح من هٰذا الصنيع الموهم، فإن أحد الطرفين من العدالة، والآخر خارج، وليس هٰذا مألوفاً في التعبير عن الوسط والطرفين؛ فقوله: «وطرف آخر»؛ أي: خارج عنها، وقوله: «غامض»؛ أي: لا سيما في تطبيق الجزء الثاني من حد العدالة وهو المروءة. (د).

قلت: وقـد ناقش الصنعـاني التعريف الذي ذكره الشارح لـ«العدالة» ـ وهو ما درج عليه الأصوليون وأصحاب المصطلح ـ نقاشاً قوياً في كتابه «ثمرات النظر»، انظره بتعليقنا، أما المروءة وحدّها وخوارمها؛ فينظر «المروءة وخوارمها» بقلمي، وينظر أيضاً: «توضيح الأفكار» (٢ / ١١٩، ١٤٩)، و«الاختيارات العلمية» لابن تيمية (٣٥٦ ـ ٣٥٧)، و«الإضافة، دراسات حديثية» (ص ١١ ـ ٨٦).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وأثبتُّه من (ط) والنسخ المطبوعة.

(٢) ولعله: «وكما». (ف)، وأثبتها (م) بالواو.

(٣) إنما يتمشى كلامه في هٰذا المقام على رأي المالكية، من أن الفقير هو من يملك قوت عامه، والمسكين من لا يملك شيئاً، وهٰذا إذا ذكرا معاً، فإذا افترقا ـ كما هنا ـ اجتمعا؛ فالفقير هنا يشملهما معاً، فالصورة الأولى وهي من لا شيء له من كسب ولا مال يتحقق فيها الوصف العام؛ =

من أهل الوصية، ومنهم من لا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصاباً، وبينهما وسائط؛ كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له؛ فينظر فيه: هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى؟ وكذٰلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات؛ إذ هو مفتقر إلى النظر في حال المنفَق عليه والمُنفِق[1]، وحال الوقت إلى غير ذٰلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها؛ فلا يمكن أن يستغنى ها هنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلَّد فيه، والمناطُ هنا لم يتحقق بعد لأن كل صورة من صوره النازلة نازلةٌ مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا؛ فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذٰلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها؛ فلا بد من النظر في كونها مثلها أولاً، وهو نظر اجتهادي[2] أيضاً، وكذٰلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات، وقيم المتلفات.

ويكفيك من ذٰلك أن الشريعة لم تنص[3] على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذٰلك؛ فلكل معين خصوصيةٌ ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به

= فدخولها في الوصية ظاهر، والصورة الثانية من عنده كسب أو مال يكفيه حاجاته طول العام وإن لم يبلغ المال نصاباً، وخروجه عن الوصية ظاهر، والصورة الثالثة من له كسب أو مال ولو كان زائداً عن النصاب لٰكنه يضيق عن حاجاته؛ فهٰذا محل نظر لأن الحاجات تختلف، فقد يعد بعض الناس فقد شيء من المعيشة ضيقاً وحرجاً، وقد لا يعده الآخر شيئاً مطلقاً ولا يخطر بباله فقده، وما جرى عليه كلامه غير ما عليه الحنفية من اعتبار النصاب وعدمه في الفقر والغنى، وهم لا يعتبرون الكسب أيضاً، والشافعية كالمالكية في اعتبار الكسب، ولٰكنهم ينظرون في ضابط الغنى بالمال إلى ما يكفيه عمره الغالب ويكفي من تلزمه نفقته. (د).

(١) النظر إلى حالهما معاً هو مذهب مالك، وقوله: «وحال الوقت» يرجع إلى ما قبله؛ لأن النظر في حالهما معتبر فيه الوقت، فليس زائداً على ما تقرر في الفروع. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «اجتهاد».

(٣) في (ماء): «تقضي».

الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذٰلك منقسم إلى الضـربين، وبينهمـا قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين؛ فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل، فإن أخذت بشبه[1] من الطرفين؛ فالأمر أصعب، وهٰذا كله بيِّن لمن شدا[2] في العلم، ومن القواعد[3] القضائية «البيِّنة على المدعي واليمين على من أنكـر»[4]؛ فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعة ـ بل لا يمكنه توجيه

---

(١) في الأصل: «بشبهة».

(٢) أي: أحسن منه طرفاً، والشدو: كل شيء قليل من كثير، والشادي: الذي يتعلم شيئاً من العلم والأدب والفتيا ونحو ذٰلك. (ف). ومن الخطأ «الشادّين» بتشديد الدال.

(٣) في (ماء): «الفوائد».

(٤) ويُروى على أنه حديث نبوي، أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٢٥٢) من طريق أبي القاسم الطبراني عن الفريابي ثنا سفيان عن نافع عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس بلفظ: «لـو يُعـطى الناسُ بدعواهم لادّعى رجال أموالَ قومٍ ودماءهم، ولٰكن البيّنة به»، وقال: «قال أبو القاسم: لم يروه عن سفيان إلا الفريابي».

قلت: وأخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرهن، بـاب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحـوه فالبيّنة. . .، رقم ٢٥١٤، وكتاب الشهادات، باب اليمين على المدَّعى عليه في الأموال والحـدود، رقم ٢٦٦٨، وكتـاب التفسير، باب ﴿إن الذين يشترون بعهد الله﴾، رقم ٤٥٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتـاب الأقضية، باب اليمين على المـدَّعى عليه، رقم ١٧١١) بلفظ: «واليمين على المدَّعى عليه» دون «البيّنة على المدَّعي»، وذكرها من أخطاء سفيان أو الفريابي؛ فإن الجماهير رووه عن نافع دونها، انظر: «إرواء الغليل» (٨ / ٢٦٤ ـ ٢٦٥ / رقم ٢٦٤١)، ولذا قال شيخ الإسـلام ابن تيمية رحمـه الله في «مجموع الفتاوى» (٣٥ / ٣٩١) في هٰذا الحديث بهٰذا اللفظ: «ليس إسناده في الصِّحَّة والشُّهرة مثل غيره، ولا رواه عامّة أهل السنن المشهورة، ولا قال بعمومه أحد من علماء الملّة».

وبسط ذٰلـك تلميذه ابن القيم في «الطرق الحكمية» (ص ٨٧ ـ ٨٨، ١١٠ ـ ١١١ ـ ط العسكري) بكلام ماتع نافع؛ فَقِفْ عليه غير مأمور.

الحِجاج ولا طلب[1] الخصوم بما عليهم ـ؛ إلا بعد فهم المدعي من المدعى عليه، وهو أصل[2] القضاء، ولا يتعين ذٰلك إلا بنظرٍ واجتهادٍ ورد الدَّعاوى إلى الأدلة، وهو تحقيق المناط بعينه.

فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛ فإنَّ العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة؛ فلا بد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذٰلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قِسمُها

---

(١) تفسير لما قبله؛ فإن معناه أنه لا يمكنه إدارة دفة المحاجة بين الطرفين بدون ما ذكر. (د). وفي (ط): «توجيه الحجج».

(٢) قال في «تبصرة الحكام» في القسم الثاني من الركن السادس في كيفية القضاء (١ / ٩٨): «إن علم القضاء يدور على معرفة المدعي من المدعى عليه؛ لأنه أصل مشكل، وأنهم لم يختلفوا في حكم كل منهما، ولٰكن الكلام في تمايزهما، ولهم في تحديدهما عبارات كثيرة: منها أن الأول من إذا ترك الخصومة ترك، أو من لا يستند قوله إلى مصدق، أو من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف، والثاني ما ليس كذٰلك؛ غير أن الأنظار تضطرب لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل وهٰكذا، مثاله يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصي تسليمه ماله الذي تحت يده؛ فاليتيم طالب، وإذا ترك ترك، والأصل أمانة الوصي على مال اليتيم؛ فهٰذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعي، والوصي مدعى عليه، ولٰكن الوصي أيضاً مدعٍ أنه سلم المال، واليتيم مدعى عليه التسلم، ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتبارين، وما حل الإشكال إلا الرجوع لآية: ﴿فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم﴾ [النساء: ٦] التي يؤخذ منها أن الوصي لا يؤتمن في التسليم إلا بالإشهاد وإن كان مؤتمناً في نفس الإنفاق، وبذٰلك كان مجرد قوله: «سلمت» دعوى على اليتيم بلا بينة، واليتيم هو المدعى عليه؛ فيحلف اليمين ويستحق المال، قال القاضي شريح: «وليت القضاء وعندي أني لا أعجز عن معرفة ما يتخاصم فيه إلي، فأول ما ارتفع إلي خصمان أشكل علي من أمرهما مَن المدعي ومَن المدعى عليه؟» اهـ. ملخصاً.

تحقق له مناط الحكم؛ فأجراه عليه، وكذٰلك سائر تكليفاته، ولو فرض ارتفاع هٰذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذٰلك، منزلاتٌ على أفعال مطلقات كذٰلك، والأفعالُ لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هٰذا المعينَ يشمله ذٰلك المطلق أو ذٰلك العام، وقد يكون ذٰلك سهلاً وقد لا يكون، وكلُّه اجتهاد.

وقد يكون من هٰذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذٰلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة؛ كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ [المائدة: ٩٥].

وهٰذا ظاهر في اعتبار المثل؛ إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مثلاً لهٰذا النوع المقتول؛ ككون الكبشِ مثلاً للضبع، والعنزِ مثلاً للغزال، والعَناقِ[1] مثلاً للأرنب، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية، والشاة مثلاً للشاة من الظباء، وكذٰلك الرقبة الواجبة[2] في عتق الكفارات، والبلوغ[3] في الغلام والجارية، وما أشبه ذٰلك، ولٰكن هٰذا الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة؛ فلا بد من هٰذا الاجتهاد[4] في كل زمان؛ إذ لا يمكن

---

(١) بفتح أوَّله: دابَّة فوق الكلب الصِّيني، يصيد كما يصيد الفهد، ويأكل اللحم، وهو من السباع. (ف).

(٢) فقد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعور والبكم. (د).

(٣) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه، وبلوغ الذكر بالإنزال وما معه. (د).

(٤) قال في «المنهاج» بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد: «ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء؛ كالاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب» اهـ. فقد أخرج هٰذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهاداً =

حصول التكليف[1] إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هٰذا الاجتهاد؛ لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً، وهو

= خلافاً لصنيع المؤلف، وفي «إحكام الآمدي» ما يوافق طريقة المؤلف؛ فقد جعل تعرف شخص القبلة، وتعرف عدالة الشخص الفلاني من باب الاجتهاد وتحقيق المناط بعد ما عرفه بأنه النظر في معرفة وجود علة الحكم ومناطه في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، ومثل له أيضاً بالنظر في وجود علة شرب الخمر وهي الشدة المطربة في نوع النبيذ؛ فأنت ترى الآمدي قد أدخل هٰذه الصور في تحقيق المناط وجعله عاماً في الأشخاص والأنواع كما صنع المؤلف حيث يقول: «وقد يكون من هٰذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجهاً على الأنواع». (د).

(1) أي: لا يمكن توجه الخطاب إلا به، وتكون هٰذه دعوى دليلها ما بعدها، أو تجعل دليلاً للملازمة بعدها، ويكون المراد بحصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته، أي: لا يتأتى امتثال التكليف إلا بمعرفة المكلَّف به، وهي لا تكون إلا بهٰذا الاجتهاد؛ فهٰذا شرط لإمكان الامتثال، وفقده رافع لهٰذا الإمكان؛ فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفاً بالمحال، والتكليف بالمحال غير واقع شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً، وإنما يتم هٰذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجع إلى المأمور لا إلى المأمور به؛ فهو نظير ما قيل في تكليف الغافل، وأنه محال لأن التكليف يعتمد العلم بالأمر وبالفعل المأتي به، وما نحن فيه ـ ما لم يحصل الاجتهاد المذكور ـ لا يحصل العلم بالمأتي به، أما التكليف بالمحال الذي يرجع المحال فيه إلى المأمور به وهو تكليف ما لا يطاق؛ فقد جعلوه خمسة أقسام: محال لذاته، ومحال للعادة، ومحال لطروء مانع كأمر المقيد بالمشي، وصححوا جواز التكليف بهٰذه الثلاثة وإن لم تقع، والرابع انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال كما هو شأن جميع التكاليف عند الأشعري؛ لأن القدرة عنده مقارنة للفعل، والخامس أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله كإيمان أبي جهل، وهٰذان واقعان، وبهٰذا اتضح كلام المؤلف. (د).

قلت: انظر بسط ذٰلك في «المسوَّدة» (٨٠)، و«مختصر الطوفي» (١١)، و«شرح الكوكب المنير» (١ / ٤٨٤)، و«الإحكام» (١ / ١٣٧) للآمدي، و«المستصفى» (١ / ٨٦)، و«العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٩)، و«المحلي على جمع الجوامع» (١ / ٢٠٦ ـ مع حاشية البناني)، و«تيسير التحرير» (٢ / ١٣٥)، و«روضة الناظر» (١ / ١٨ ـ مع شرح ابن بدران)، و«القواعد والفوائد الأصولية» (٥٧)، و«فواتح الرحموت» (١ / ١٢٣، ١٣٢)، و«إرشاد الفحول» (٩).

أوضح دليل في المسألة.

وأما الضرب الثاني، وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع؛ فثلاثة[1] أنواع:

أحدها: المسمى بتنقيح المناط[2]، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في

---

(١) الاجتهاد يكون في كل ما دليله ظني من الشرعيات؛ فيكون في دلالات الألفاظ كالبحث عن مخصص العام، والمراد من المشترك وباقي الأقسام التي في دلالتها على المراد خفاء، من المشكل والمجمل... إلخ، كما يكون في الترجيح عند التعارض، إلى غير ذلك، وسيأتي للمؤلف كلام في محال الاجتهاد؛ فقارنه بما هنا، وتأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه، وما بناه على ذلك من حصر ما يمكن انقطاعه فيما ذكره في الضرب الثاني. (د).

(٢) تنقيح المناط عندهم أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف، أو يكون أوصاف في محل الحكم دل عليها ظاهر النص؛ فيجتهد الناظر في حذف خصوص الوصف أو بعضها، وينيط الحكم بالأعم أو بالباقي، وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعيين، ويمثل له بحديث الأعرابي الذي قال: واقعت أهلي في نهار رمضان. فقال له ﷺ: «اعتق رقبة»؛ فإن أبا حنيفة ومالكاً رضي الله عنهما حذفا خصوص المواقعة، وأناطا الكفارة بمطلق الإفطار، كما حذف الشافعي رضي الله عنه غيرها من أوصاف المحل؛ ككون الواطىء أعرابياً، وكون الموطوءة زوجة، وكون الوطء في القبل من الاعتبار، وأناط الكفارة بها. (ف).

قال (ماء): «التنقيح مأخوذ من تنقيح النخل، وهو إزالة ما يستغنى عنه وإبقاء ما يحتاج إليه، وكلام منقح لا حشو فيه باطناً، ولا في الظواهر» اهـ.

قلت: وحديث الأعرابي المذكور أخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ١٩٣٧، ٢٦٠٠، ٥٣٦٨، ٦٠٨٧، ٦١٦٤ و٦٧٠٩ و٦٧١٠ و٦٧١١ و٦٨٢١)، ومسلم في «الصحيح» (٢ / ٧٨١ - ٧٨٣ / رقم ١١١١)، وأبو داود في «السنن» (رقم ٢٣٩٠، ٢٣٩٣)، والترمذي في «الجامع» (رقم ٧٢٤)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ١٦٧١)، والنسائي في «الكبرى»؛ كما في «التحفة» (٩ / ٣٢٧)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٤١، ٥١٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه، وانظر الهامش الآتي.

وانظر تنقيح المناط في: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٧٨ و١٩ / ١٤ - ١٧ و٢٢ / =

الحكم مذكوراً مع غيره في النص؛ فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى، كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره[1].

وقد قسمه[2] الغزالي إلى أقسام ذكرها في «شفاء الغليل»[3]، وهو مبسوط

= ٣٣٠ و٢١ / ٣٢٦ ـ ٣٢٩، ٥٤٧ و٣٤ / ١٢٢)، ـ وبيَّن أن الصواب أنه ليس من باب القياس ـ، و«المسوّدة» (٣٨٧)، و«مختصر الطوفي» (١٤٦)، و«شرح الكوكب المنير» (٤ / ٢٠٣)، و«روضة الناظر» (٢٧٧)، و«المستصفى» (٢ / ٢٣١)، و«شفاء الغليل» (٤١٢)، و«الإحكام» (٣ / ٤٣٦) للآمدي، و«نهاية السول» (٣ / ٧٤)، و«الإبهاج» (٣ / ٥٦)، و«المحلِّي على جمع الجوامع» (٢ / ٢٩٢)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٤٢)، و«المحصول» (٢ / ٢ / ٣١٥)، و«التلويح على التوضيح» (٢ / ٥٨٠)، و«مفتاح الوصول» (١٤٧)، و«نشر البنود» (٢ / ٢٠٤)، و«إرشاد الفحول» (٢٢١)، و«مباحث العلة في القياس» (٥٠٧ وما بعدها).

(١) حديث الأعرابي مضى تخريجه في الهامش السابق، ولفظه ـ كما عند أحمد في الموطن الثاني ـ: عن أبي هريرة؛ أنَّ أعرابياً جاء يلطم وجهه، وينتف شعره، ويقول: ما أراني إلا قد هلكتُ. فقال له رسول الله ﷺ: «وما أهلكك؟». قال: أصبتُ أهلي في رمضان. قال: «أتستطيع أن تعتق رقبةً؟». قال: لا. قال: «أتستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟». قال: لا. قال: «أتستطيع أن تطعم ستين مسكيناً؟». قال: لا. وذكر الحاجة، قال: فأتى رسول الله ﷺ بزنبيل ـ وهو المكتل فيه خمسة عشر صاعاً ـ أحسبه تمراً، قال النبي ﷺ: «أين الرجل؟». قال: «أطعم هٰذا». قال: يا رسول الله! ما بين لابتيها أحد أحوج منا أهل بيت. قال: فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت أنيابه، قال: «أطعم أهلك».

(٢) قسموه باعتبار طرق الحذف إلى أربعة أنواع:

١ ــ ما يبين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقي في محل آخر؛ فيلزم استقلال المستبقي وعدم جزئية الملغى.

٢ ــ وبكونه مما علم إلغاؤه مطلقاً في أحكام الشارع، كالاختلاف بالطول والقصر والسواد والبياض؛ فلا يعلل بها حكم أصلاً.

٣ ــ أو علم إلغاؤه في هٰذا الحكم المبحوث عنه؛ كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق. =

في كتب الأصول، قالوا: وهو خارج عن باب القياس، ولذٰلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره[1] القياس في الكفارات، وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر.

والثاني: المسمى بتخريج[2] المناط، وهو راجع إلى أن النص الدال على

= ٤ ـ أو ألا يظهر للوصف المنظور في حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها؛ قال في «المنهاج»(٢ / ٧٠٥ ـ مع شرح الأصفهاني): «قال في «المحصول»[٥/ ٢٣٠]: إن هٰذا ـ أعني المسمى بتنقيح المناط الذي يبين به إلغاء الفارق ـ طريق جيد؛ إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت، هٰذا وفي أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه، وما قيل إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو قول الفخر الرازي، ورد بالفرق الظاهر؛ فالسبر لتعيين العلة استقلالاً أو اعتباراً، والتنقيح لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة، قال الصفي الهندي: الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس؛ فالقياس إما بذكر الجامع، أو بإلغاء الفارق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، وكذا لا مدخل له في العِلية كما في إلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، يقال: لا فرق إلا الذكورة، وهي ملغاة اتفاقاً، ولما قال الغزالي: لا نعرف خلافاً في جواز تنقيح المناط؛ رد عليه العبدري بأن الخلاف ثابت بين مثبتي القياس ومنكريه لرجوعه للقياس، هٰذا ولما قسموا القياس إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل؛ قالوا: إن هٰذا هو القياس بنفي الفارق». (د).

(٣) انظر منه: (ص ٤٢٨ وما بعدها).

(١) قال الآمدي: «وهٰذا الضرب وإنْ أقر به أكثر منكري القياس؛ فهو دون الأول، أعني تحقيق المناط». (د).

وكتب (ف) هنا ما نصه: «وسماه استدلالاً وفرق بينه وبين القياس بأن القياس ما كان الإلحاق فيه بجامع يفيد غلبة الظن، والاستدلال ما كان بجامع يفيد القطع».

(٢) وذٰلك كالاجتهاد في إثبات أن الشدة المطربة هي علة حرمة الخمر مثلاً بمسلك من مسالك العلة المعتبرة، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس على ذٰلك كل ما ساواه؛ فهو نظر واجتهاد في معرفة علة حكم دل النص أو إجماع عليه دون علته، وهٰذا في الرتبة دون سابقيه، ولذا أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من البغداديين المعتزلة.

قال (ماء): «المناط؛ بفتح الميم: من الإناطة، وهي تعليق الشيء على الشيء وإلصاقه به، قال حسان:

وأنت زنيم نيط في آل هاشم ... كما نيط خلف الراكب القدح الفرد =

الحكم لم يتعرض للمناط؛ فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد[1] القياسي، وهو معلوم.

والثالث: هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر؛ لأنه[2] ضربان:

= وقال أبو تمام:

بلاد بها نيطت علي تمايمي وأول أرض مس جلدي ترابها
أحب بلاد الله ما بين منعج إلي وسلمى أن تصوب سحابها

وسمي به لأن العلة ربط بها الحكم وعلق عليها. قاله [في] «نشر البنود» [٢ / ٢٠٤]».

وكتب (ف) هنا ما نصُّه: «تخريج المناط هو إبداء ما نيط به الحكم، أي استنباطه وتعيينه بإبداء مناسبة بينه وبين الحكم مع الاقتران بينهما، والسلامة من القوادح؛ كاستنباط الإسكار في حديث مسلم: «كل مسكر حرام» بالنظر في الأصل، وحكمه، ووصفه، فإنَّ مجرد النظر في ذٰلك يعلم منه أنَّ الإسكار لإزالته العقل المطلوب حفظُه، مناسب للحرمة، وقد اقترن بها، وسَلِم من القوادح» انتهى.

قلت: مضى تخريج حديث «كل مسكر حرام» في (٤ / ٣٤)، وهو صحيح.

وانظر في تخريج المناط: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ١٧ - ١٨ و٢٢ / ٣٣٧)، و«روضة الناظر» (٢٧٨)، و«شرح الكوكب المنير» (٤ / ٢٠٠ - ٢٠٢)، و«مختصر الطوفي» (١٤٦)، و«الإحكام» (٣ / ٤٣٦) للآمدي، و«المستصفى» (٢ / ٢٣٣)، و«الإبهاج» (٣ / ٥٨)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٤٣)، و«شرح تنقيح الفصول» (٣٨٩)، و«شرح العضد» (٢ / ٢٣٩)، و«مباحث العلة في القياس» (٥١٦ - ٥١٧).

(١) هو بعضه، وإلا؛ ففي نوع القياس ذي العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسي موجوداً وإن لم يدخل في مسمى تخريج المناط. (د).

(٢) لعل الأصل: «إلا أنه»؛ أي: إن هٰذا القسم من تحقيق المناط ضربان: ما يرجع للأنواع، وما يرجع للجزئيات، لٰكن بالمعنى الخاص الذي سيفيض الكلام فيه، وهٰذان حكمهما حكم القسمين الأولين، يجوز انقطاعهما ولا يؤدي إلى ممنوع، وأما ما يرجع للجزئيات لٰكن بالمعنى العام الذي يستوي فيه المكلفون وينظر إليهم بنظر واحد؛ فهٰذا لا يجوز انقطاعه كما تقدم له هٰذا تخليص كلامه. (د).

أحدهما: ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيين[1] نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذٰلك، وقد تقدم التنبيه عليه.

الضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه؛ فكأن تحقيق[2] المناط على قسمين:

- تحقيق عام، وهو ما ذكر.
- وتحقيق خاص من ذٰلك العام.

وذٰلك أنَّ **الأول** نظرٌ في تعيين المناط من حيث هو لملكف ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد هٰذا الشخص متَّصفاً بها على حسب ما ظهر له؛ أوقع[3] عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات[4] العامة أو الخاصة وهٰكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء[5] غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة؛ فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هٰذا النظر.

أما **الثاني**، وهو النظر الخاص؛ فأعلى من هٰذا وأدقّ، وهو في الحقيقة

---

(١) في (د) و(ف) و(م): «كتعين»، والمثبت من الأصل و(ماء) و(ط).

(٢) أي: في الجزئيات كما أشرنا إليه. (د).

(٣) في (م): «أو وقع».

(٤) في (ط): «للولاية».

(٥) أي: مما سيشير إليه بقوله: «يعرف به النفوس ومراميها... إلخ»، أي التي هي المعارف المتعلقة بطب النفوس، وهي وظيفة مشايخ الطريق في الزمن السابق، ويظهر أنه تحقق ما يريد المؤلف الاستدلال على إمكانه، وهو خلو الزمن عن أصحاب هٰذا الاجتهاد. (د).

ناشىء عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾[1][الأنفال: ٢٩].

وقد يعبر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

قال مالك: «من شأن ابن آدم أن لا يعلم ثم يعلم، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]»[2].

وقال أيضاً: «إن الحكمةَ مِسحة ملَكٍ على قلب العبد»[3].

وقال: «الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد»[4].

وقال أيضاً: «يقع بقلبي أن الحكمة الفقه في دين الله، وأمرٌ يدخله الله القلوب من رحمته وفضله»[5].

وقد كره مالك كتابة العلم ـ يريد ما كان نحو الفتاوى ـ؛ فسئل: ما الذي نصنع؟ فقال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم، ثم لا تحتاجون إلى الكتاب.

وعلى الجملة؛ فتحقيق المناط الخاص نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخلَ الشيطان، ومداخل

---

(١) أي: هداية ونوراً في قلوبكم، تفرقون به بين الحق والباطل. (ماء).

(٢) أورد نحوه عن مالك القرطبي في «التفسير» (٧ / ٣٩٦)، وذكره القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٨٦ ـ ط بيروت).

(٣) أورده القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٨٦).

(٤) أورده القاضي عياض في «المدارك» (١ / ١٨٦)، وذكر المصنف عن مالك نحوه (١ / ١٠٥)، وخرجناه هناك، وفاتنا عزوه للدوري فيما رواه الأكابر (ص٦٢) ولأبي نعيم (٦/٣١٩).

(٥) أورده القاضي عياض في «المدارك» (١ / ١٨٦).

الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها[1] هٰذا المجتهد على ذٰلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل، هٰذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره[2].

ويختص غير المنحتم بوجه آخر، وهو **النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه**، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذٰلك؛ فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذٰلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذٰلك في بعض الأعمال دون بعض؛ فصاحب هٰذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحمُّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها؛ فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذٰلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف؛ فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهٰذا التحقيق، لٰكن مما ثبت عمومه[3] في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود.

---

(١) في (ماء): «يلتقيها».

(٢) فكل منهما يدخله العجب به، والرياء، والسمعة، والاعتماد على العمل، وهٰكذا من تحميل النفس فيهما ما لا قدرة لها عليه؛ فيدخل بذٰلك في الضرر أو الحرج؛ فهٰذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب. (د). وفي (ط): «المنحتم من غيره».

(٣) فتحقيق المناط العام المتقدم يلاحظ في هٰذا الخاص أيضاً؛ فمرتبة هٰذا الخاص تأتي بعد تحقق العام في الشخص الذي ينظر فيه بالنظر الخاص، فلو لم يكن ممن ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامة بهٰذا النوع من العمل؛ لا يكون هناك محل للنظر الخاص في أنه يناسبه أو لا يناسبه. . . إلخ. (د).

هٰذا معنى تحقيق المناط هنا.

ويقي الدليل على صحة هٰذا الاجتهاد؛ فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون ببيان الدلالة عليه، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط؛ فيكون مندرجاً تحت مطلق الدلالة عليه، ولٰكن إن تشوف أحد إلى خصوص الدلالة عليه؛ فالأدلة عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر بحول الله.

فمن ذٰلك أن النبي ﷺ سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال، وعرِّف بذٰلك في بعض الأوقات من غير سؤال؛ فأجاب بأجوبة مختلفة، كلٌ واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل[1]؛ ففي «الصحيح» أنه عليه الصلاة والسلام سئل: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: «إيمان بالله». قال: ثم ماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل الله». قال: ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»[2].

وسئل عليه الصلاة والسلام: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: «الصلاة لوقتها». قال: ثم أيٌّ؟ قال: «برُّ الوالدين». قال: ثم أيٌّ؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»[3].

---

(١) في (ماء): «التفصيل» بالصاد المهملة.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب من قال إن الإيمان هو العمل، ١ / ٧٧ / رقم ٢٦، وكتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، ٣ / ٣٨١ / رقم ١٥١٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ١ / ٨٨ / رقم ٨٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه، والمذكور لفظ مسلم، وزاد البخاري: «إيمان بالله ورسوله»، ولذا قال مسلم عقبه: «وفي رواية محمد بن جعفر قال: «إيمان بالله ورسوله»».

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير، ٦ / ٣ / رقم ٢٧٨٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ١ / ٨٩ / رقم ٨٥) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

وفي النسائي عن أبي أمامة؛ قال: أتيت النبيَّ ﷺ فقلت: مُرني بأمر آخذه عنك. قال: «عليك بالصوم؛ فإنه لا مِثلَ له»[1].

وفي الترمذي: [سُئل] أيُّ الأعمال أفضلُ درجةً عند الله يوم القيامة؟ قال: «الذاكرون الله كثيراً والذاكرات»[2].

وفي «الصحيح» في قول: «لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له... إلخ»، قال: «ولم يأت أحدٌ بأفضل مما جاء به» الحديث[3].

---

(١) أخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب الصيام، باب ذكر الاختلاف على محمد بن أبي يعقوب... ٤ / ١٦٥، ١٦٥ - ١٦٦)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ٥)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٢٤٨ - ٢٤٩، ٢٥٥، ٢٥٨)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٧٨٩٩)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٧٤٦٣، ٧٤٦٤، ٧٤٦٥)، وابن خزيمة في «الصحيح» (رقم ١٨٩٣)، وابن حبان في «الصحيح» (٨ / ٢١١ - ٢١٢، ٢١٣ / رقم ٣٤٢٥، ٣٤٢٦ - الإحسان ورقم ٩٢٩، ٩٣٠ - موارد)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٢١)، والأصبهاني في «الترغيب والترهيب» (رقم ١٧٢٣) عن أبي أمامة، وإسناده صحيح.

وفي (ماء): «لا مثيل له».

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الدُّعاء، باب منه، ٥ / ٤٥٨ / رقم ٣٣٧٦)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٧٥)، وابن عدي في «الكامل» (٣ / ٩٨١)، والبغوي في «شرح السنة» (٥ / ١٧ / رقم ١٢٤٦، ١٢٤٧) من طريق ابن لهيعة عن درَّاج أبي السَّمح عن أبي الهيثم عن أبي سعيد به، ولفظه: «أي العباد»، وليس: «أي الأعمال».

قال الترمذي: «هٰذا حديث غريب، إنما نعرفه من حديث درَّاج».

قلت: في رواية دراج عن أبي الهيثم ضعف، ولذا الحديث ضعيف، وهو في «ضعيف سنن الترمذي» (رقم ٦٧٠).

ويغني عنه ما في «صحيح مسلم» (رقم ٢٦٧٦) عن أبي هريرة أنَّ رسول الله ﷺ قال: «سَبَقَ المُفَرِّدُون». قالوا: وما المفرِّدون يا رسول الله؟ قال: «الذاكرون الله كثيراً والذَّاكرات». ولا يوجد فيه السؤال عن أفضل الأعمال ونحوه.

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الدعوات، باب فضل التهليل، ١١ / ٢٠١ / =

وفي النسائي: «ليس شيءٌ أكرم على الله من الدُّعاء»[1].

وفي البزار: أيُّ العبادة أفضل؟ قال: «دعاء المرء لنفسه»[2].

= رقم ٦٤٠٣) عن أبي هريرة مرفوعاً: «من قال لا إلٰه إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير في يوم مئة مرة؛ كانت له عَدْلَ عشر رقاب، وكُتبت له مئة حسنة، ومُحيت عنه مئة سيّئة، وكانت له حِرْزاً من الشيطان يومه ذٰلك حتى يُمسي، ولم يأتِ أحدٌ بأفضل مما جاء إلا رجل عمل أكثرَ منه».

وفي «صحيح مسلم» (١٧ / ١٧ ـ ١٨ ـ بشرح النووي) عنه مرفوعاً: «من قال حين يصبح وحين يمسي: سبحان الله وبحمده مئة مرة؛ لم يأتِ أحدٌ يوم القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحدٌ قال مثل ما قال أو زاد عليه».

وفي رواية لأبي داود في «سننه» (رقم ٥٠٩١): «سبحان الله العظيم وبحمده».

وانظر: «سلاح المؤمن» (ص ٢٧١) لابن الإمام، و«الأذكار» للنووي» (١ / ٢٢٠) تحقيق الأخ سليم الهلالي.

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الدَّعوات، باب ما جاء في فضل الدعاء، رقم ٣٣٧٠)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الدعاء، باب فضل الدعاء، رقم ٣٨٢٩)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٧١٢)، والطيالسي في «المسند» (١ / ٢٥٣ ـ منحة)، وأحمد (٢ / ٣٦٢)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٩٠)، وابن حبان في «الصحيح» (٣ / ١٥١ ـ ١٥٢ / رقم ٨٧٠ ـ الإحسان)، والطبراني في «الأوسط» (٣ / ٢٥٢ ـ ٢٥٣ / رقم ٢٥٤٤)، وفي «الدعاء» (رقم ٢٨) من طريق عمران القطان عن قتادة عن سعيد بن أبي الحسن عن أبي هريرة مرفوعاً.

قال الطبراني: «لم يرو هٰذا الحديث عن قتادة إلا عمران».

قلت: إسناده حسن من أجل عمران القطان، وباقي رجاله ثقات، وفي عزو المصنف للنسائي نظر، بل هو خطأ؛ إذ لم يعزه له المزّي في «تحفة الأشراف» (٩ / ٤٦٦ / رقم ١٢٩٣٨)، ولا ابن الإمام في «سلاح المؤمن» (رقم ١٠)، ولا النووي في «الأذكار» (رقم ١١٦٦).

(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٧١٥)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٥٤٣)، والبزار في «المسند» (٤ / ٥١ / رقم ٣١٧٣، ٣١٧٤ ـ زوائده) من طريق مبارك بن حسان عن عطاء عن عائشة به. =

وفي الترمذي: «ما من شيء أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة مِن خُلقٍ حسن»[1].

وفي البزار: «يا أبا ذرٍّ! ألا أدلُّك على خَصلتين هما خفيفتان على الظَّهر وأثقل في الميزان من غيرهما؟ عليك بحُسْنِ الخلق، وطُول الصَّمت؛ فوالذي نفسي بيده؛ ما عَمِل الخلائق بمثلهما»[2].

= وإسناده ضعيف لضعف المبارك بن حسان، انظر: «تهذيب التهذيب» (١٠ / ٢٦)، و«الكامل في «الضعفاء» (٦ / ٢٣٢٤).

وفي (ماء): «أي العبادات أفضل؟!!».

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم ٢٠٠٣)، والطبراني في «من اسمه عطاء من رواة الحديث» (رقم ١٣) من طريق طريف بن مُطرِّف، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٤٢)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٦ / ٤٦٨) - ولم يسق لفظه -، وأبو نعيم في «الحلية» (٧ / ١٠٧) من طريق الحسن بن مسلم، كلاهما عن عطاء الكَيْخَاراني عن أم الدرداء عن أبي الدرداء به، وإسناده صحيح.

ورواه عن عطاء بنحوه: القاسم بن أبي بزَّة، وأخرجه من طريقه أبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في حسن الخلق، رقم ٤٧٩٩)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٨ / ٥١٦)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٤٦، ٤٤٨)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٢٧٠)، والخرائطي في «مكارم الأخلاق» (ص ٩)، وابن أبي الدنيا في «التواضع» (رقم ١٧٣)، وتابع عطاء: يعلى بن مملك كما عند عبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٢٠١٥٧)، والترمذي في «الجامع» (رقم ٢٠٠٢)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٥١)، والبزار في «المسند» (رقم ١٩٧٥ - زوائده)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٣٤٩٦)، وابن أبي الدنيا في «التواضع» (رقم ١٧٢)، والحديث صحيح.

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ٢)، وأبو يعلى في «المسند» (٦ / ٥٣ / رقم ٣٢٩٨)، والبزار في «المسند» (٤ / ٢٢٠ / رقم ٣٥٧٣ - زوائده)، وابن أبي الدنيا في «الصمت» (رقم ٥٥٤)، وابن حبان في «المجروحين» (١ / ١٩١)، والطبراني في «الأوسط» (رقم ٧٠٩٩) من طريق بشَار بن الحكم عن ثابت البُناني عن أنس مرفوعاً.

إسناده ضعيف، بشار بن الحكم، قال أبو زرعة: «شيخ بصري منكر الحديث»، وقال ابن =

وفي مسلم: أيُّ المسلمينَ خيرٌ؟ قال: «مَن سلِم المُسلمون من لسانهِ ويده»(١).

وفيه: سئل: أيُّ الإسلام خير؟ قال: «تُطْعِمُ الطعامَ، وتقرأُ السلامَ على من عَرَفْتَ ومن لم تَعْرِفْ»(٢).

وفي «الصحيح»: «وما أُعطِي أحدٌ عطاءً هو خيرٌ وأوسعُ من الصبر»(٣).

= حبان: «منكر الحديث جدّاً، ينفرد عن ثابت بأشياء ليست من حديثه كأنه ثابت آخر، لا يكتب حديثه إلا على جهة التعجب»، ومنه تعلم ما في قول الهيثمي في «المجمع» (٨ / ٢٢): «ورجال أبي يعلى ثقات»! وكذا قول البوصيري ـ كما في هامش «المطالب العالية» (رقم ٢٥٤٠) ـ: «ورواته ثقات».

وأخرج نحوه هناد في «الزهد» (رقم ١١٢٩)، وابن أبي الدنيا في «الصمت» (رقم ٦٤٦) عن الشعبي مرسلاً، وإسناده ضعيف، فيه مبهم وضعيف.

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأيّ أموره أفضل، ١ / ٦٥ / رقم ٤٠ بعد ٦٤) عن عبدالله بن عمرو بن العاص.

وأخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب أيُّ الإسلام أفضل، ١ / ٥٤ / رقم ١١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، ١ / ٦٦ / رقم ٤٢ بعد ٦٦) عن أبي موسى بلفظ: «أي الإسلام أفضل؟».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب إطعامُ الطعام من الإسلام، ١ / ٥٥ / رقم ١٢، وباب إفشاء السلام من الإسلام، ١ / ٨٢ / رقم ٢٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، ١ / ٦٥ / رقم ٣٩ بعد ٦٣) عن عبدالله بن عمرو بن العاص.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، ٣ / ٣٣٥ / رقم ١٤٦٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب فضل التّعفف والصّبر، ٢ / ٧٢٩ / رقم ١٠٥٣) عن أبي سعيد مرفوعاً، وهو جزء في آخر الحديث.

وفي الترمذي: «خيرُكم من تعلَّم القُرآنَ وعلَّمه»[1].

وفيه: «أفضلُ العبادةِ انتظار الفرَج»[2].

إلى أشياء من هٰذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة[3] إلى الوقت أو إلى حال السائل.

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، ٩ / ٧٤ / رقم ٥٠٢٧، ٥٠٢٨)، والترمذي في «الجامع» (أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء في تعليم القرآن، ٥ / ١٧٣ / رقم ٢٩٠٧)، وأبو داود في (كتاب الصلاة، باب في ثواب قراءة القرآن، رقم ١٤٥٢)، والنسائي في «فضائل القرآن» (رقم ٦١)، وغيرهم عن عثمان رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الدَّعوات، باب في انتظار الفرج وغير ذٰلك، ٥ / ٥٦٥ / رقم ٣٥٧١)، وابن أبي الدنيا في «الفرج بعد الشدة» (رقم ٢) و«القناعة والتعفف» (رقم ٧٩)، والطبراني في «الكبير» (١٠ / ١٢٤ / رقم ١٠٠٨٨) و«الدعاء» (رقم ٢٢) و«الأوسط» (٢ / ق ١٥ / أ) من طريق حماد بن واقد عن إسرائيل عن أبي إسحاق الهمداني عن أبي الأحوص عن عبدالله بن مسعود رفعه: «سلوا الله من فضله؛ فإن الله عزَّ وجلَّ يُحبُّ أن يُسألَ، وأفضلُ...».

قال الطبراني: «لم يرو هٰذا الحديث عن أبي إسحاق إلا إسرائيل، تفرد به حماد بن واقد، ولا يروى عن ابن مسعود إلا بهٰذا الإسناد»، وقال الترمذي عقبه: «هٰكذا روى حماد بن واقد في هٰذا الحديث، وقد خُولفَ في روايته، وحماد بن واقد هٰذا هو الصَّفَّار ليس بالحافظ، وهو عندنا شيخٌ بصريٌّ، وروى أبو نُعيم هٰذا الحديث عن إسرائيل عن حُكيم بن جُبير عن رجل عن النبي ﷺ مرسل»، قال: «وحديثُ أبي نُعيم أشْبهُ أن يكون أصحّ».

قلت: وحكيم بن جبير متَّهم، وإنْ كان الأصح في حديثه الإرسال؛ **فالحديث ضعيف جدّاً**.

وورد عن ابن عمر وابن عباس وأنس وعلي بلفظ: «انتظار الفرج بالصبر عبادة»، وطرقه كلها معلولة، ومدارها على كذَّابين ووضَّاعين؛ إلا حديث علي فهو ضعيف جدّاً. انظر: «السلسلة الضعيفة» (رقم ١٥٧٢، ١٥٧٣).

(٣) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التي توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت أو السائل. (د).

وقد دعا[1] عليه السلام لأنسٍ بكثرة المال؛ فبورك له فيه.

وقال لثعلبة بن حاطبِ حين سأله[2] الدعاء له بكثرة المال: «قليلٌ تؤدِّي شكرَهُ خيرٌ من كثيرٍ لا تطيقُه»[3].

وقال لأبي ذر: «يا أبا ذرٍّ! إني أراك ضعيفاً، وإني أحِبُّ لك ما أحِبُّ لنفسي، لا تأمَّرَنَّ على اثنين، ولا تولَّيَنَّ مالَ يتيم»[4].

ومعلوم أن كِلا العملين[5] من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله وقد قال في الإمارة والحكم: «إن المُقسِطين عندَ اللهِ على منابرَ من نورٍ عن يَمينِ الرَّحمٰن» الحديث[6].

---

(١) بقوله ﷺ: «اللهم أكثر مالَه وولَده، وبارك له فيما أعطيته» أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الدعوات، باب قول الله تبارك وتعالى: ﴿وصلِّ عليهم﴾، ١١ / ١٣٦ / رقم ٦٣٣٤، وباب الدّعاء بكثرة المال والولد مع البَرَكة، ١١ / ١٨٢ / رقم ٦٣٧٨، ٦٣٧٩، وباب الدعاء بكثرة الولد مع البَركة، ١١ / ١٨٣ / رقم ٦٣٨٠، ٦٣٨١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جواز الجماعة في النافلة...، ١/ ٤٥٨ / رقم ٦٦٠، وكتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أنس رضي الله عنه، ٤ / ١٩٢٨ / رقم ٢٤٨٠) عن أم سُلَيم رضي الله عنهما.

(٢) أي: ولم يقبل الإرشاد لما يناسب نفسه، ونزل فيه: ﴿ومنهم من عاهد الله﴾ الآية [التوبة: ٧٥]؛ فكان هٰذا من معجزات علم الغيب. (د).

قلت: لم يثبت ذٰلك كما قال المحققون من علماء الحديث.

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٤٤٨)، وهو ضعيف.

(٤) مضى تخريجه في (٢ / ٤٤٨)، وفي الأصل: «ولا تلينَّ مالَ يتيم».

(٥) في (ط): «كلًّا من العملين».

(٦) تتمة الحديث: وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا»، أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ٣ / ١٤٥٨ / رقم ١٨٢٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب آداب القضاة، باب فضل الحاكم العادل في حكمه، ٨ / ٢٢١)، =

وقال: «أنا وكافلُ اليتيم كهاتين في الجنة»[1]، ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح.

وفي «أحكام إسماعيل بن إسحاق» عن ابن سيرين؛ قال: كان أبو بكر يُـخافِت، وكـان عمرُ يَجهر - يعني: في الصلاة -؛ فقيل لأبي بكر: كيف تفعل؟ قال: أناجي ربِّي وأتضرع إليه، وقيل لعمر: كيف تفعل؟ قال: أوقِظُ الوَسْنانَ، وأُخسأُ الشَّيطان، وأُرضي الرحمٰن. فقيل لأبي بكر: «ارفعْ شيئاً»، وقيل لعمر: «اخْفِض شيئاً»[2]، وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد[3] إخراج كل واحد منهما

= والحميدي في «المسند» (٢ / ٢٦٨ / رقم ٥٨٨)، وأحمد في «المسند» (٢ / ١٦٠)، وابن المبارك في «الزهد» (رقم ١٤٨٤)، والآجرّي في «الشريعة» (ص ٣٢٢)، وابن زنجويه في «الأموال» (١ / ٦٦) - ومن طريقه البغوي في «التفسير» (٢ / ٩٣)، و«شرح السنة» (١٠ / ٦٣) -، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٨٧)، والهروي في «الأربعين في دلائل التوحيد» (رقم ١٦)، وأبو نعيم في «فضيلة العادلين» (رقم ١٣ - بتحقيقي) عن عبدالله بن عمرو بن العاص.

(١) مضى تخريجه (٣ / ٢٩٤). (٣) في (ط): «أراد».

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في قراءة الليل، رقم ٤٤٧) - ومن طريقه البغوي في «شرح السنة» (٤ / ٣٠ - ٣١/ رقم ٩١٩) و«التفسير» (٤ / ١٩٠) -، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب في رفع الصوت بالقراءة في صلاة الليل، رقم ١٣٢٩)، وابن خزيمة في «الصحيح» (رقم ١١٦١) - ومن طريقه ابن حبان في «الصحيح» (٣ / ٦ - ٧ / رقم ٧٣٣ - الإحسان) -، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٣١٠) من طريق يحيى بن إسحاق السَّيْلَحيني عن حماد بن سلمة عن ثابت عن عبدالله بن رباح عن أبي قتادة مرفوعاً بنحوه، وإسناده صحيح على شرط مسلم.

قال الترمـذي عقبه: «هٰذا حديث غريب، وإنما أسنده يحيى بن إسحاق عن حماد بن سلمة، وأكثر الناس إنما رووا هٰذا الحديث عن ثابت عن عبدالله بن رباح مرسلاً».

قلت: يحيى ثقة، وقد وصل الحديث؛ فوصله من باب زيادة الثقة إن شاء الله تعالى؛ فهٰذه علة لا تضر، ولا سيما أن له شاهداً عن أبي هريرة، عند أبي داود في «السنن» (رقم ١٣٣٠) بإسنادٍ حسن، وعن علي عند أحمد في «المسند» (١ / ١٠٩)، ورجاله ثقات، وانظر: «التهجد» لعبدالحق =

عن اختياره وإن كان قصده صحيحاً.

وفي «الصحيح»: أن نـاساً جاؤوا إلى النبي ﷺ، فقالوا: إنا نجدُ في أنفسنا ما يتعاظم أحدُنا أن يتكلَّمَ به. قال: «وقد وَجدتموه؟». قالوا: نعم. قال: «ذٰلك صريحُ الإيمان»[1].

وفي حديث آخر: «مَن وَجَدَ من ذٰلك شيئاً؛ فلْيَقُلْ: آمنتُ بالله»[2].

وعن ابن عباس في مثله؛ قال: «إذا وجدتَ شيئاً من ذٰلك فقل: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]»[3]. فأجاب[4] النبي عليه الصلاة والسلام بأجوبة مختلفة، وأجاب ابنُ عباس بأمر آخر، والعارض من نوع واحد.

وفي «الصحيح»: «إني أعطي الرَّجُلَ وغيرُه أحبُّ إليَّ منه، مخافةَ أن يكبَّهُ اللهُ في النار»[5].

= الإشبيلي (ص ١٦٦).

وفي (د): «وقيل لعمرو»، والصواب: «لعمر».

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، ١ / ١١٩ / رقم ١٣٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، ١ / ١١٩ / رقم ١٣٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في رد الوسوسة، ٤ / ٣٢٩ / رقم ٥١١٠)، واللالكائي ـ مختصراً ـ في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٥ / ٩٢٠ / رقم ١٦٦٣)، وإسناده حسن. انظر: «صحيح سنن أبي داود» (٣ / ٩٦٢ / رقم ٤٢٦٢).

(٤) أقول: وأجاب من سأله عن المباشرة للصائم بالمنع، وأجاب آخر بالجواز، ثم ظهر أن الأول شاب والثاني شيخ. (د).

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة =

وآثـر عليه الصَّـلاةُ والسَّـلامُ في بعض الغنـائم قومـاً، ووكـل قوماً إلى إيمانهم[1] لعلمه بالفريقين، وقَبِلَ عليه الصَّلاة والسلام من أبي بكر مالَه كله[2]، ونـدب غيرَه إلى استبقـاء بعضه وقال: «أمسِكْ عليك بعض مالِك؛ فهو خيرٌ لك»[3]، وجاء آخر بمثلِ البيضةِ من الذهب؛ فردَّها في وجهه[4].

= وكـان على الاستسلام أو الخوف من القتل، ١ / ٧٩ / رقم ٢٧، وكتاب الزكاة، باب قول الله تعالى: ﴿**لا يسألون الناس إلحافاً**﴾، ٣ / ٣٤٠ ـ ٣٤١ / رقم ١٤٧٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه، ١ / ١٣٢ / رقم ١٥٠) عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يُعطي المؤلَّفة قلوبهم، ٦ / ٢٥١ / رقم ٣١٥٠) عن عبدالله بن مسعود؛ قال: «لما كان يوم حنين آثر النبيُّ ﷺ أناساً في القِسمة؛ فأعطى الأقرعَ بن حابس مئةً من الإبل، وأعطى عُيينة مثل ذٰلك، وأعطى أناساً من أشراف العرب؛ فآثرهم يومئذ في القسمة».

ومـا أخـرجه البخاري أيضاً في الكتاب والباب نفسه (رقم ٣١٤٧) عن أنس أن ناساً من الأنصار قالوا لرسول الله ﷺ، حين أفاء اللهُ على رسوله ﷺ من أموال هوازن ما أفاء: فطَفِقَ يُعطي قريشاً وَيَدَعُنا، وسيوفُنا تقطرُ من دمائهم. قال أنس: فَحدِّث رسولُ الله ﷺ بمقالتهم، فأرسلَ إلى الأنصار، فجمعهم في قُبَّةٍ من أدَمٍ، ولم يَدْعُ معهم أحداً غيرهم، فلما اجتمعوا جاءهم رسولُ الله ﷺ؛ فقال: «ما كان حديثٌ بلغني عنكم؟». فقال له فقهاؤهم: أما ذوو آرائنا يا رسول الله؛ فلم يقولوا شيئاً، وأما أناسٌ منا حديثة أسنانُهم؛ فقالوا: يَغفر الله لرسول الله ﷺ، يعطي قريشاً ويتركُ الأنصارَ، وسيوفُنا تقطر من دمائهم. فقال رسول الله ﷺ: «إني لأعطي رجالاً حديث عهدُهم بكفر، أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال، وترجعوا إلى رحالِكم برسول الله ﷺ؛ فوالله ما تنقلبون به خيرٌ مما ينقلبون به؟».

(٢) مضى تخريجه (٣ / ٧٠).

(٣) مضى تخريجه (٣ / ٧٠)، وقوله ﷺ هٰذا لكعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته.

(٤) يشير إلى ما أخرجه أبو داود في «سننه» (كتاب الزكاة، باب الرجل يخرج من ماله، ٢ =

وقال عليٌّ: «حدِّثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذَّبَ اللهُ ورسوله؟!»[1]. فجعل إلقاء العلم مقيداً؛ فَرُبَّ مسألةٍ تصلُح لقوم دون قوم[2]، وقد قالوا في الرَّباني: إنه الذي يُعلِّمُ[3] بصغارِ العلم قبل كِباره[4]؛ فهٰذا الترتيب من ذٰلك.

= / ١٢٨ / رقم ١٦٧٣) عن جابر بن عبدالله؛ قال: كنا عند رسول الله ﷺ؛ إذ جاء رجل بمثل بيضة من ذهب، فقال: يا رسول الله! أصبتُ هٰذه من معدن فخذها فهي صدقة، ما أملك غيرها. فأعرض عنه رسول الله ﷺ، ثم أتاه من قبل ركنه الأيمن فقال مثل ذٰلك؛ فأعرض عنه، ثم أتاه من قبل ركنه الأيسر؛ فأعرض عنه رسول الله ﷺ، ثم أتاه من خلفه؛ فأخذها رسول الله ﷺ فَحَذَفه بها، فلو أصابته لأوجته، أو لعقرته؛ فقال رسول الله ﷺ: «يأتي أحدكم بما يملك فيقول هٰذه صدقة ثم يقعد يستكف الناس، خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى».

وأخرجه الدارمي في «سننه» (١ / ٣٩١)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٤ / ٩٨ / رقم ٢٤٤١)، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ٢٠٨٤)، وابن حبان في «الصحيح» (٨ / ١٦٥ - ١٦٦ / رقم ٣٣٧٢ - الإحسان)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤١٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ١٨١).

قال الحاكم: «صحيح على شرط مسلم»، ووافقه الذهبي.

قلت: فيه ابن إسحاق، أخرج له مسلم مقروناً بغيره، وهو مدلس، وقد عنعن، ولم يصرح بالتحديث؛ **فالإسناد ضعيف**.

نعم، صحَّ قوله ﷺ: «خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى»؛ لوروده من طريق آخر عند أحمد في «المسند» (٣ / ٣٤٦)، ولوجود شاهد له عن أبي هريرة عند البخاري في «الصحيح» (رقم ١٤٢٨) وغيره.

(١) مضى تخريجه (١ / ١٢٤)، وانظر عنه: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٢٦٠، ٢٦١).

(٢) في (د): «لقومٍ».

(٣) في (ط): «الذي يُربي...».

(٤) ذكره البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، ١ / ١٦٠ - فتح) عقب قول ابن عباس: «كونوا ربانيين: حلماء، فقهاء»، ثم قال: «ويقال: الرَّباني: الذي يُربِّي الناس بصغار العلم قبل كباره».

وروي عن الحارث بن يعقوب؛ قال: «الفقيهُ كلُّ الفقيه مَن فَقُه في القرآن، وعَرَفَ مكيدة الشيطان»[1]؛ فقوله: «وعرف مكيدة الشَّيطان» هو النكتة في المسألة.

وعن أبي رجاء العطاردي؛ قال: «قلت للزبير بن العوام: ما لي أراكم يا أصحابَ محمدٍ من أخفِّ الناس صلاة؟ قال: نُبادِرُ الوَسواس»[2].

هٰذا مع أن التطويل مستحب، ولٰكن جاء ما يعارضه، ومثله حديث: «أفتانٌ أنتَ يا مُعاذ؟»[3].

ولو تتبع هٰذا النوع لَكَثُر جدّاً، ومنه ما جاء عن الصَّحابة والتَّابعين، وعن الأئمة المتقدِّمين، وهو كثيرٌ.

وتحقيقُ المناط في الأنواع واتفاقُ الناس عليه في الجملة مما يشهد له[4] كما تقدم، وقد فرَّع العلماء عليه؛ كما قالوا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ﴾ الآية [المائدة:

---

(١) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٧ / رقم ١٥٢٨) بسنده إليه.

(٢) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٢ / ٣٦٦ ـ ٣٦٧، ٣٦٧ / رقم ٣٧٢٧، ٣٧٣٠)، وابن عساكر وابن النجار؛ كما في «كنز العمال» (١ / ٣٩٨ / رقم ١٧٠٦)، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه الشيخان في «صحيحيهما»، ومضى تخريجه (١ / ٥٢٨، ٢ / ٢٤٨).

وكتب (د): «وكان معاذ يطول بهم في الصلاة؛ فيقرأ بالبقرة، وفيهم أصحاب الحاجات فشكوه، أي: مع أن التطويل مطلوب في الأصل».

قلت: انظر في شرح الحديث: «تهذيب سنن أبي داود» (١ / ٤١٥ ـ ٤١٧)، و«زاد المعاد» (١ / ٢١٢)، كلاهما لابن القيم.

(٤) أي: يشهد للنظر الشخصي الخاص، وتفريعهم على مناط الأنواع كما في الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصي الخاص؛ فلذٰلك كان النوعي المذكور شاهداً للشخصي الخاص الذي هو بصدد إثباته. (د).

٣٣]: إن الآية تقتضي مطلق التخيير، ثم رأوا أنه مقيَّدٌ بالاجتهاد؛ فالقتل في موضع، والصلب في موضع، والقطع في موضع، والنَّفي في موضع، وكذٰلك التخيير في الأساري من المَنِّ والفداء.

وكذٰلك جاء في الشَّريعة الأمرُ بالنِّكاحِ وعدُّوه من السُّنن، ولٰكن قسَّموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذٰلك في حق كل مكلف وإن كان نظراً نوعياً؛ فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي؛ فالجميع في معنى واحد، والاستدلال على الجميع واحد، ولٰكن قد يُستبعدُ ببادىء الرأي وبالنظر الأول؛ حتى يتبيَّن مغزاه ومورده من الشَّريعة، وما تقدم وأمثاله كافٍ مفيدٌ للقطع بصحة هٰذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص، وبالله التوفيق.

فإن قيل: كيف تصح دعوى التفرقة بين هٰذا[1] الاجتهاد المستدَلِّ عليه[2] وغيره من أنواع الاجتهاد، مع أنهما في الحكم سواء؟ لأنه إن كان غير منقطع فغيره كذٰلك، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه [بالكلية، وإن صحَّ إيقـاع بعض جزئياتـه، أو يراد أنـه لا يصـح ارتفاعه] لا بالكلية ولا بالجزئية[3]، وعلى كل تقدير؛ فسائر أنواع الاجتهاد كذٰلك.

أما الأول؛ فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر؛ فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذٰلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره؛ فلا

(١) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول. (د).

(٢) أي: على أنه لا يرتفع من الدنيا ما دام التكليف موجوداً. (د).

(٣) لعل الأصل: «بالكلية أو بالجزئية»؛ أي: لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع الممنوع هو الارتفاع كلياً بحيث لا يكون له وجود أصلاً، أي: وأما ارتفاعه في بعض الجزئيات مع بقائه في البعض الآخر؛ فليس بممنوع، أو يكون غرضك أنه لا يرتفع أصلاً ولا في جزئية، وقد فرع على الأول ما يفيد استواءهما في عدم الارتفاع كلياً، وعلى الثاني ما يفيد استواءهما في أنه لا ضرر من تعطل بعض الجزئيات في كل من النوعين. (د). وما بين المعقوفتين من (ط) فقط.

بد من حدوث وقـائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذٰلك؛ فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهـاد شرعي، وهـو أيضاً اتباعٌ للهوى، وذٰلك كله فساد؛ فلا يكون بدٌّ من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق[1]؛ فإذاً لا بد من الاجتهاد في كل زمان لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان.

وأمـا الثـاني؛ فباطل؛ إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعذر الاجتهاد في بعض الجزئيات، فيمكن ارتفاعه في هٰذا النوع الخاص وفي غيره[2]، فلم يظهر بين الاجتهادين فرق.

فالجواب: أنَّ الفرقَ بينهما ظاهر من جهة أن هٰذا النوع الخاص كلي في كل زمـان، عامٌّ في جميع الوقائع أو أكثرها، فلو فرض ارتفاعه لارتفع معظم التكليف الشـرعي أو جميعه، وذٰلك غير صحيح؛ لأنه إن فرض في زمان ما ارتفعت الشريعةُ ضربَة لازب[3] بخلاف غيره فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم؛ لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة؛ فلا تتعطل الشريعة بتعطل

---

(١) أي: فدليلك بعينه يجري في الأنواع الثلاثة أيضاً؛ فرفع الاجتهاد فيها يؤدي إلى تكليف المحال؛ فلا وجه لهٰذه التفرقة، بقي أن يقال: إن هٰذا غير ما أجراه في الدليل هناك، حيث قال: «لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً»، والتزمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال، ورجعه إلى تكليف الغافل، ولٰكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق، وهو التكليف بالمحال، وهو جائز عقلاً، غايته أنه غير واقع في الشرع، والظاهر أن غرضه هنا عين ما تقدم له. (د).

(٢) لعله: «وفي غيره كذٰلك»؛ أي: في غير الاجتهاد المستدل عليه من أنواع الاجتهاد. (ف).

(٣) في (ط): «لازم».

بعض الجزئيات، كما لو فرض العجز عن تحقيق[1] المنـاط في بعض الجـزئيات دون السائر؛ فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك؛ فوضح أنهما ليسا سواءً[2]، والله أعلم.

* * * * *

(١) في (ط): «اجتهاد تحقيق».

(٢) إذ إنه إذا تعطلت الأنواع الثلاثة؛ فإنما يتعطل قليل من فروع الشريعة، بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه؛ فإن تعطله يقتضي تـعطل جميع فروع الشريعة، أو على الأقل معظمها. (د).

المسألة الثانية

إنما تحصل[1] درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم[2] مقاصد الشريعة على كمالها.

---

(١) سيأتي في المسألة الخامسة والسادسة ما يفيد أن هٰذا الحصر ليس حقيقياً، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط، وأن بعضها يحتاج لأكثر من الوصفين، وبعضها لا يتوقف عليهما. (د).

(٢) لم نر من الأصوليين من ذكر هٰذا الشرط الذي جعله الأول، بل جعله السبب، أما التمكن من الاستنباط؛ فهو الذي اقتصرت عليه كتب الأصول المشتهرة، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة، أي ما يتعلق منهما بالأحكام، ثم بمعرفة مواقع الإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ، وحال الرواة، وهٰذه هي المعارف التي أشار إليها المؤلف، ثم رأيتُ في «إرشاد الفحول» [ص ٢٥٨] للشوكاني نقل الغزالي [في «المنخول» (ص ٣٦٦ - ٣٦٧) وهو مأخوذ - كما هو معلوم - عن إمام الحرمين الجويني، والمذكور في كتابه «البرهان» (٢ / ٩٢٧، ١٣٣٨)] عن الشافعي - بعد بيان مفيد فيما ينبغي للمجتهد أن يعمله -؛ قال: «ويلاحظ القواعد الكلية أوَّلاً، ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثقَّل، فتُقَدَّمُ قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فإنْ عَدَمَ قاعدةً كليَّة نظر في النصوص ومواقع الإجماع» اهـ. وهٰذا بعينه ما يشير إليه المؤلف هنا، وأوضحه إيضاحاً كافياً في المسألة الأولى من كتاب الأدلة؛ إلا أنه يبقى الكلام فيما نقله في «التبصرة» [١ / ٥٦ - لابن فرحون] عن القرافي في نقض حكم الحاكم إذا خالف القياس والنص والقواعد، حيث قال: «ما لم يكن هناك معارض لها؛ فلا ينقض الحكم إجماعاً، كما في صحة عقد القراض والمساقاة والسلم والحوالة ونحوها؛ فإنها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس، ولٰكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة»، ولا يخفى مخالفة هٰذا لما قرره المؤلف هنا، وما سبطه سابقاً، وما نقله الغزالي عن الشافعي، اللهم إلا أن يقال: معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصه لها، والأخذ به في موضع المعارضة إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه؛ كالعرايا وسائر المستثنيات، كما تقدم للمؤلف هناك. (د).

قلت: ذكر ابن السبكي في «جمع الجوامع» (٢ / ٣٨٣) نقلاً عن والده في تعريف (المجتهد): «هو من هٰذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع، ومارسها بحيث اكتسب قوة =

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

أما الأول؛ فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذٰلك، لا من حيث إدراك[1] المكلَّف؛ إذ المصالح تختلف عند ذٰلك بالنسب والإضافات[2]،

= يفهم بها مقصود الشارع». وذكر فيه (٢ / ٤٠١) في شروط المجتهد (معرفة القواعد الكليّة)، ثم ذكر عن الشافعي نحو ما عند الشوكاني، وبيَّن البناني في «حاشيته» عليه أن هٰذا الاشتراط لا يخرج عن معرفة الآيات والأحاديث المتعلّقة بالأحكام، فمن لم يذكر هٰذا الشرط ـ وكذا شرط معرفة المقاصد ـ؛ فقد اعتبره مفهوماً من معرفة القرآن والسنة، فلا بد للمجتهد من أن يعرف جزئياتهما وكلياتهما، ويدرك أيضاً العلل والمصالح المنوطة بالأحكام، ومن الأصوليين من أشار إلى ذٰلك؛ كابن قدامة؛ فإنه قال في «روضة الناظر» (٢ / ٤٠٦ ـ مع شرح مختصر الروضة): «ولا بد من إدراك دقائق المقاصد في الكتاب والسنة».

وذكر ذٰلك علي بن عبدالكافي في السبكي في مقدمة «شرح المنهاج» (١ / ٨)؛ حيث علق كمال رتبة الاجتهاد على ثلاثة أشياء، آخرها: «أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة، ما يكسبه قوة يفهم منها موارد الشرع من ذٰلك، وما يناسب أن يكون حكماً لها في ذٰلك المحل».

وقال ابنه في «الابتهاج بشرح المنهاج» (٣ / ٢٠٦) أن العالم إذا تحققت له رتبة الاجتهاد جاز تقليده، وذكر من شروط ذٰلك «الاطلاع على مقاصد الشريعة، والخوض في بحارها».

وانظر: «الاجتهاد» (ص ١٩٢) للسيد محمد موسى، و«الاجتهاد» (ص ٩٦ ـ ١٠١) لنادية العمري، و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (٢٨٧ ـ ٢٩٠).

(١) أي: الإدراك البحت الذي لم يراع فيه الحيثية المذكورة. (د).

(٢) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال، ووقت دون وقت، ولشخص دون شخص، وأن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه؛ فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعاً لما يراه المكلف مصلحة؛ لأنه لا يستتب الأمر مع ذٰلك، بل بحسب ما رسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة، ولو نافت الأهواء والأغراض ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض﴾ [المؤمنون: ٧١]، وتقدم الدليل على ذٰلك، وأن العقلاء في الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم، لٰكن على =

واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث[1] مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً، فهم عن الشارع فيه قصدَه في كل مسألة[2] من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصفٌ هو السبب[3] في تنزُّلِهِ منزلةَ الخليفة للنَّبيِّ ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني؛ فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذٰلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومِن هنا كان خادماً[4] للأول، وفي

= وجه لم يهتدوا به إلى النصفة والعدل، بل مع الهرج، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أو قواعد؛ فجاء الشرع بالميزان الذي يجمع بين المصالح في كل وقت. (د).

(١) أي: لا تعدوها وإن حصل اختلاف في بعض جزئياتها أنها من الضروريات أو من الحاجيات أو مكملات إحداهما مثلاً. (د).

(٢) هٰذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزُّىء الاجتهاد، فأما على جواز ذٰلك وهو الراجح المختار للغزالي، وقال ابن السبكي: «إنه الصحيح؛ فلا يشترط الفهم المذكور لغير المسألة التي يتعلق بها اجتهاده»، قال في «المحصول» [٦ / ٢٥]: «والحق [أنه يجوز] أن [تحصل] صفة الاجتهاد تحصل في فنٍّ دون فن، بل في مسألة دون مسألة». (د).

قلت: انظر في مسألة تجزّيء الاجتهاد: «المستصفى» (٢ / ٣٥٣ - ٣٥٤)، و«الإحكام» (٤ / ١٦٤) للآمدي، و«المرآة» (٢ / ٤٦٩) مع «حاشية الإزميري»، و«البحر المحيط» (٤ / ٤٧٣ و٦ / ٢٠٩) للزركشي، و«شرح تنقيح الفصول» (٤٣٠)، و«المعتمد» (٢ / ٩٢٩)، و«التقرير والتحبير» (٣ / ٢٩٤)، و«مقدمة المجموع» (١ / ٧١)، و«إرشاد الفحول» (٢٥٤ - ٢٥٥)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٢٠٤، ٢١٢ - ٢١٣)، و«إعلام الموقعين» (٤ / ٢١٦ - ٢١٧)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٤٠٥ - ٤٠٦ - مع حاشية البناني)، و«شرح العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٢٩٠ - ٢٩١)، و«فواتح الرحموت» (٢ / ٣٦٤)، و«الاجتهاد في الإسلام» (ص ١٦٤ - ١٧٣) لنادية العمري.

(٣) لا ينافي أنه لا بد من الوصف الآخر وهو التمكن؛ لأنه جعله شرطاً، وسمى هٰذا سبباً. (د).

(٤) لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا بواسطة هٰذه المعارف، وقد تقدم أنه لا بد من الكليات =

استنباط الأحكام ثانياً، لٰكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط؛ فلذٰلك جعل شرطاً ثانياً، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هٰذه المرتبة لأنه المقصود، والثاني وسيلة.

لٰكن[1] هٰذه المعارف تارة يكون الإنسانُ عالماً بها مجتهداً فيها، وتارة يكون حافظاً لها مُتمكِّناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف؛ إلا أنه عالم بغايتها، وأن له افتقاراً[2] إليها في مسألته التي يجتهد فيها؛ فهو بحيث إذا عنَّت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته؛ فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم، وليس بعد هٰذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة.

فإن كان مجتهداً فيها كما كان مالكٌ في علم الحديث، والشافعيُّ في علم الأصول؛ فلا إشكال، وإن كان متمكناً من الاطلاع على مقاصدها كما قالوا في الشافعي[3] وأبي حنيفة في علم الحديث؛ فكذٰلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده، وإن كان القسم الثالث؛ فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع

= التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة إلى الجزئيات التي هي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وما يتعلق بها من المباحث المفصلة في كتب الأصول، وأنه لا يستغني بالكليات عن الجزئيات، ولا بهٰذه عن تلك؛ فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولاً، فهي تخدمها من هٰذه الجهة، وعند الاستنباط لا بد من ضمها معاً، كما تقدم بسطه في أول مسألة في الأدلة؛ فلذا قال: «وفي استنباط الأحكام ثانياً»، وقد جعل التمكن شرطاً ثانوياً للحصول على درجة الاجتهاد، وفهم المقاصد شرطاً أولياً، حتى عبر عنه بالسبب الذي هو أقوى من الشرط وعلله بأنه المقصود، ولو جرى على ما سبق له لعلله بأن الكليات هي أهم الجزأين؛ إذ لا بد من اعتبار الجزئيات بها دائماً، بحيث لا يمكن أن يخرم الجزئي الكلي بخلاف الجزئيات، فإنها وإن كانت تعتبر في الاستنباط؛ إلا أنه لا بد من ردِّها إلى الكليات. (د).

(1) في (ط): «لكون».

(2) في (ماء): «افتقار».

(3) هٰذا متعقَّب، انظر: (ص ٤٦).

كون المجتهد في تلك المعارف كذٰلك[1]؛ فكالثاني، وإلا؛ فكالعدم.

فصل

وقد حصل من هٰذه الجملة أنه لا يلزم[2] المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، بل الأمر ينقسم: فإن كان ثمَّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه؛ فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهداً فيه، وما سوى ذٰلك من العلوم؛ فلا يلزم ذٰلك فيه، وإن كان العلم به مُعيناً فيه ولٰكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة

---

(١) سيأتي له أن يصح أن يسلم المجتهد من القارىء، ومن المحدث، ومن اللغوي، ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ، ولم يشترط في هٰؤلاء أن يكونوا متهيئين لاستنباط الأحكام؛ حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبني حكمه؛ فما معنى قوله: «كذٰلك؟» الذي يفيد أن ذٰلك التهيؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبني عليه استنباطه؟ نعم، في «شرح العضد» [٢ / ٢٩٠ - ٢٩١] لابن الحاجب في مسألة تجزّيء الاجتهاد: «المفروض حصول جميع ما هو أمارة في [تلك] المسألة في ظنه نفياً أو إثباتاً؛ إما بأخذه من مجتهد، وإما بعد تقرير الأئمة الأمارات».

ولٰكنه يحتمل أخذها من مجتهد في ذٰلك العلم الذي أخذ عنه فيه، وإن لم يكن مجتهداً في الأحكام بأن لم يكن مستوفياً كل الشرائط له؛ فتأمل. (د).

(٢) هٰذه قضية توجه النفي فيها إلى الكلية؛ فتنحل إلى موجبة وسالبة جزئيتين، وهما ما أشار إليهما بقوله: «بل الأمر ينقسم»؛ فقوله: «فإن كان ثم علم» الجزئية الموجبة، وقوله: «وما سوى ذٰلك» الجزئية السالبة، ويمكن جعلهما كليتين هٰكذا: «كل علم لا يمكن أن يحصل. . . إلخ»، و«وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقه لا يلزم أن يكون مجتهداً فيه»؛ فالمطلبان الأخيران ليسا أمراً زائداً على المطلب الأول، بل هما تفصيله ومآله، كما يقتضيه قوله: «بل الأمر ينقسم»، ولذٰلك ترى الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالاً على الثالث خاصة، وعند ما أراد الاستدلال على الثالث؛ لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول، والتزم أن يقول: «فقد مر ما يدل عليه»، وحينئذ؛ فهما مطلبان لا ثلاثة عند التحقيق. (د).

الاجتهاد؛ فهٰذه ثلاثة مطالب[1] لا بد من بيانها:

أما الأول

وهـو أنه لا يلزم أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة؛ فالدليل عليه أمور:

أحدها: أنه لو كان كذٰلك؛ لم يوجد مجتهد إلا في الندرة ممن سوى[2] الصحابة، ونحن نمثل بالأئمة الأربعة؛ فالشافعي عندهم مقلِّد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته[3]، وأبو حنيفة كذٰلك، وإنما عدوا من أهله مالكاً وحده، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذٰلك، ويبني الحكم على ذٰلك، والحكم[4] لا يستقل دون ذٰلك

(١) مأخذ الأول قوله: «لا يلزم... إلخ»، ومأخذ الثاني قوله: «فإن كان ثم علم... إلخ»، ومأخذ الثالث قوله: «وما سوى ذٰلك... إلخ». (ف).

(٢) ولماذا نستثنى الصحابة وهم كغيرهم لا يتأتى لأحدهم أن يكون عالماً بكل ما يتوقف عليه الاجتهاد؛ من تجارب، وطب، وغير ذٰلك، ولا بد لهم من الرجوع إلى غيرهم في كثير مما يتوقف عليه الاجتهاد كما هو الواقع. (د). وفي (ط): «مما سوى».

(٣) انظر رد ذٰلك في «مسألة الاحتجاج بالشافعي» (ص ٣٨ وما بعدها) للخطيب، و«مناقب الشافعي» (٢ / ٣٢٤ - ٣٢٥) للبيهقي، و«تهذيب الأسماء واللغات» (١ / ق ١ / ٥٠).

(٤) أي: والحكم الذي بناه لا يستغني عن ذٰلك الاجتهاد الذي رجع فيه لغيره من هٰؤلاء، فلو كان لا بد في المجتهد أن يكون مجتهداً في كل ما يتعلق به الاجتهاد؛ لكان هٰؤلاء الأئمة غير مقبول منهم الاجتهاد، وهو باطل، وقوله: «ولو كان مشترطاً... إلخ» هٰذا دليل ثانٍ، محصله: لو كان هٰذا شرطاً لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتهد في كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للآخر، وليس كذٰلك بإجماع؛ فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط في الجزئيات غالباً، ولذٰلك أجمعوا على اجتهاده ﷺ في القضاء، مع اختلافهم في كون الاجتهاد في استنباط الأحكام من رتبته ﷺ؛ فلا يسلم قياس الاجتهاد على القضاء في عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم. (د).

الاجتهاد.

ولو كان مشترطاً في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفتقر إليه الحكم؛ لم يصح لحاكمٍ أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجهّه على المطلوب للطالب[1]، وليس الأمر كذٰلك بالإجماع.

والثاني[2]: أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل[3] بنفسه، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال، بل يقول العلماء: إن من فعل ذٰلك؛ فقد أدخل في علمه علماً آخر ينظر فيه بالعَرَض لا بالذات، فكما يصح للطبيب أنْ يُسلِّم من العلم الطبيعي أنْ الأُسْطُقُصات[4] أربعة، وأن مِزاج الإنسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الإنسان، وغير ذٰلك من المقدمات؛ كذٰلك يصح أنْ يُسلِّم المجتهدُ من القارىء أن قوله تعالى:

---

(١) في (د) وحدها، وفي الأصل و (ف) و (م): «الطّالب».

(٢) هو في الحقيقة دليل ثالث. (د).

(٣) ليس هناك علم يقال له «علم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية» له موضوع يميزه عما سواه؛ حتى يعد كل ما خرج عنه نظراً في عرضي العلم لا في ذاتي له، فإن كان مراده المعارف التي ينبني عليها التمكن في الاجتهاد؛ فذٰلك ما نحن يسبيل معرفته، وتمييز ما يتوقف عليه مما لا يتوقف عليه؛ فبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال: إن ما زاد عنه يكون البحث فيه أشبه شيء بإدخال علم في آخر، وهو في اصطلاحهم غير محمود، وبالجملة؛ فهٰذا الدليل أشبه بالشعريات ما لم يمحص الأمر ويحصر ما يتوقف عليه الاجتهاد توقفاً أصلياً كما أشرنا إليه. (د).

قلت: كلمة (علم) لا وجود لها في الأصل.

(٤) كلمة يونانية يراد بها العناصر الأربعة: الماء، والتراب، والهواء، والنار. (ف).

قلت: الضبط الذي رسمناه هو الذي صوّبه دُوزي في «تكملة المعاجم العربية» (١ / ١٣٠).

وقال (ماء): «يقال لها: «الاستقصاءات»، ويقال لها: «الأركان»».

﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ ﴾ [المائدة: ٦] بالخفض مرويٌّ[1] على الصحة، ومن المحدِّث أن الحديث الفلاني صحيح أو سقيم، ومن عالم[2] الناسخ والمنسوخ أن قوله: ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ ﴾[البقرة: ١٨٠] منسوخ بآية المواريث، ومن اللُّغوي أن القرء يطلق[3] على الطهر والحيض، وما أشبه ذٰلك، ثم يبني عليه الأحكام، بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين، وهي مبنية على مقدمات[4] مسلَّمة في علم آخر، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد، وكذٰلك العدد وغيره من العلوم اليقينية، ولم يكن ذٰلك قادحاً في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه، وقد أجاز[5] النظار وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر

---

(١) ليس في هٰذا اجتهاد حتى يقال: إنه أخذ من المجتهد كما تقدم له في مثال الطبيب، إنما هو مجرد الرواية والتلقي، ويشترك المجتهد في ذٰلك مع المروي عنه بمجرد الرواية؛ إلا أن يقال: إنه لا يلزمه في الرواية حينئذ أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها، بخلاف عالم القراءات الذي يعد فنياً أو نسميه خصيصاً، وهٰذا إذاً اشترطنا في الأخذ عنه أن يكون بالغاً هٰذه المرتبة وإن كانت عبارته هنا لا تفيد ذٰلك؛ لأنه اكتفى بقوله: «مروي على وجه الصحة»، ولا يخفى أن هٰذا يكفي فيه مجرد تلقي الرواية. (د).

(٢) في (ط): «علم».

(٣) ينافي ما سيأتي له أنه لا بد أن يكون مجتهداً في اللغة، بحيث يساوي العرب في فهمها مفردات وتراكيب، ومن ينقص عن ذٰلك لا يعد بقوله في فهم الكتاب والسنة كما سيأتي له في الحاصل آخر المسألة. (د).

(٤) كوجود الدائرة الذي سيمثل به، وكوجود الزاوية؛ فإنهما يرجعان إلى علم وجود الكم المتصل المبرهن عليه في غير الهندسة، وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل. (د).

(٥) في «التحرير» و«شرحه» [٣ / ٢٩١، ٣٤٣ - مع التقرير والتحبير] و«منهاج البيضاوي»[1] [ص ٢٦٨] شرطية الإيمان، ثم ما هي ثمرة هٰذا التجويز؟ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية، وهو غير معقول، أم يعمل هو بها؟ وهٰذا لا يعنينا ولا يعد اجتهاداً =

---

(١) لم يصرحا في مبحث (الاجتهاد) بشرطية الإيمان، وإنما أفاده كلامهما.

لوجود الصانع والرسالة والشريعة؛ إذ كان الاجتهاد إنما ينبني[1] على مقدمات تفرض صحتها، كانت كذلك في نفس الأمر أو لا، وهذا أوضح من إطناب فيه.

فلا يقال: إن المجتهد إذا لم يكن عالماً بالمقدمات التي يبنى عليها لا يحصل له العلم بصحة اجتهاده؛ لأنا نقول: بل يحصل له العلم بذلك؛ لأنه مبني على فرض[2] صحة تلك المقدمات، وبرهان الخلف[3] مبني على

= في الشريعة، وقوله: «تفرض صحتها» هذا غير كافٍ، بل لا بد من تأكده صحتها حتى يكون معتقداً أو ظانّاً صحة الحكم، أما مجرد الفرض؛ فلا يؤدي إلى حكم مظنون فضلاً عن معتقد، وهذا يكر أيضاً على اجتهاد الكافر؛ لأنه لا يعتقد صحة المقدمات التي ينبني عليها اجتهاده في الشريعة؛ لأنها الكتاب والسنة وما يرجع إليهما، قال في «التحرير» و«شرحه»: «وأما العدالة؛ فشرط قبول فتواه؛ فإنه لا يقبل قول الفاسق في الديانات، لا شرط صحة الاجتهاد، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد؛ فله أن يأخذ باجتهاد نفسه»*اهـ. فليس الكلام في الكافر على ما رأيت، وقال الآمدي: «شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصدقاً بالرسول وما جاء به». (د).

قلت: «وانظر المستصفى» (٢ / ٣٥٠)، و«روضة الناظر» (٣ / ٩٦٠)، و«إعلام الموقعين» (١ / ١١)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٣٨٥).

(١) في (ماء)، (ط): «يُبنى».

(٢) وهل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة، أو أنه يؤول الأمر إلى أن يكون عنده ليس بعلم ولا ظن، بل إن صحت المقدمات وهو لا يعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة؟ فتأمل. (د).

(٣) المتقدمون من المناطقة على تركبه من قياسين: اقتراني شرطي، ثم استثنائي، هكذا: لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه حقاً، ولو كان نقيضه حقاً لكان المحال ثابتاً، ونتيجة هذا لو لم يكن المطلوب حقاً لكان المحال ثابتاً توضع في الاستثنائي، ويستثنى نقيض تاليها، هكذا لكن المحال غير ثابت؛ فالمطلوب حق، وبعض المتأخرين على أنه قياس استثنائي فقط مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب، وتاليها أمر محال يستثنى فيه نقيضه، وعلى كل حال؛ فالصدق والكذب في الاقتراني الشرطي وكذا في الاستثنائي المتصل إنما يرجع إلى وجود الارتباط والتلازم =

مقدمات باطلة في نفس الأمر، تفرض صحيحة فيبنى[1] عليها، فيفيد البناء عليها العلم بالمطلوب؛ فمسألتنا كذٰلك.

والثالث: أن نوعاً من الاجتهاد لا يفتقر إلى شيء من تلك العلوم أن يعرفه، فضلاً أن يكون مجتهداً فيه، وهو الاجتهاد في تنقيح[2] المناط، وإنما يفتقر[3] إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة، وإذا ثبت نوعٌ من الاجتهاد دونَ الاجتهاد[4] في تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه، وهو المطلوب.

فإن قيل: إن جاز أن يكون مقلِّداً في بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصفُ له مسألة معلومة فيه؛ لأن مسألة يقلد في بعض مقدماتها لا تكون مجتهداً فيها بإطلاق، فلم يمكن أن يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق، وكلامنا إنما هو

= وعدمهما، وإنتاجها يتوقف على كون ذٰلك كلياً ودائماً؛ فأين تكون المقدمات الباطلة في نفس الأمر التي ينبني عليها فتفيد العلم بالمطلوب؟ فكلامه غير واضح. (د).

(١) في الأصل: «ينبني».

(٢) كيف وهو لا يكون إلا في أوصاف تضمنها نص الشارع، وهو عربي يحتاج فهمه إلى الرتبة العربية المشترطة. (د).

(٣) قال فيما تقدم: إن التمكن من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة، وأنه خادم للأول وهو فهم مقاصد الشريعة؛ فقوله: «وإنما يفتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شيء من تلك العلوم» لا يتأتى مع سابق الكلام؛ لأنه على ما تقدم لا بد له من هٰذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل، وإن لم يحتج إليها عند التخريج، وإنما يصح ذٰلك إذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليداً؛ فتأمل. (د).

(٤) بل دليله ينتج أكثر من ذٰلك؛ فيقال: وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هٰذه العلوم رأساً فضلاً عن الاجتهاد فيها؛ ثبت مطلق الاجتهاد بدون تلك المعارف وبدون الاجتهاد فيها، ثم لا يخفى أن هٰذا غير ما أصله أولاً من جعله شرطاً للحصول على صفة الاجتهاد، وهٰذا يزيد ما أشرنا إليه في الكلام على الحصر في الوصفين بياناً ووضوحاً. (د).

قلت: كتب (ف) هنا ما نصه: «الأولى: «بدون الاجتهاد»».

في مجتهد يُعتمد على اجتهاده بإطلاق، ولا يكون كذٰلك مع تقليده في بعض المعارف المبني عليها.

فالجواب: إنَّ ذٰلك شرطٌ في العلم بالمسألةِ[1] المجتهد فيها بإطلاق لا شرطٌ في صحة الاجتهاد لأن تلك المعارف ليست جزءاً من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها، فإذا كانت محصَّلةً بتقليد أو باجتهاد أو بفرض[2] محال، بحيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حُصِّل هٰذا ثم بَنى عليه؛ كان بناؤه صحيحاً لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم، وهو قد وقع، ويبين ذٰلك ما تقدم في الوجه الثاني، وأن العلماء[3] الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس؛ كمالك، والشافعي، وأبي حنيفة كان لهم أتباعٌ أخذوا عنهم وانتفعوا بهم، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد، مع أنهم عند الناس مقلدون في الأصول لأئمتهم، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلَّدٍ فيها، واعتُبِرت أقوالهم واتبعت آراؤهم، وعمل على وفقها، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقتهم؛ فصار قول ابن القاسم أو قول أشهب أو

---

(١) في الأصل وجميع النسخ المطبوعة: «بمسألة» وما أثبتناه من (ط)، وهو الذي صوبه (د)، فقال: «لعل الأصل: «المجتهد فيها مجتهد بإطلاق»».

(٢) مبني على ما سبق له، وقد علمت أن هٰذه توسعة في الكلام لا محل لها؛ لأنه لا يعد من بذل الوسع الكافي في الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج إلى أمارة أن المجتهد في علم هٰذه الأمارة يسلم بما حصل عليه منها، ثم يبني على هٰذا الفرض استنباطه حكماً شرعياً يجب عليه العمل به ويقلد فيه، بمجرد هٰذا الفرض الذي ليس من نوع التقليد، ولا نوع الاجتهاد في هٰذه الأمارة، وما سلم له في الوجه الثاني كان من باب التقليد للعالم المحدث ومن معه، وسيقول بعد: «ثم اجتهدوا على مقدمات مقلد فيها»، ولم يأت بمثال للمقدمات المفروضة التي كرر الكلام فيها. (د).

(٣) هٰذا المثال أظهر من الأمثلة التي ذكرها في الدليل الثاني من التسليم للقارىء واللغوي . . . إلخ؛ لأنه لم يقدم دليلاً على صحة هٰذا التسليم، بل أرسلها دعوى مجردة، أما هٰذا المثال؛ فواضح لأنه لا ينازع أحد في التسليم لمثل ابن القاسم وأبي يوسف في الاجتهاد، والمخالفة في بعض الفروع لمالك وأبي حنيفة، واعتبار اجتهادهما صحيحاً. (د).

غيرهما معتبراً في الخلاف على إمامهم، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة، والمزني والبويطي مع الشافعي[1]؛ فإذاً لا ضرر على الاجتهاد[2] مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها.

وأما الثاني من المطالب، وهو فرضُ علمٍ تتوقف صحة الاجتهاد عليه، فإن كان ثَمَّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه؛ فهو بلا بُدٍّ مضطرٌّ إليه لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه؛ فلا بد من تحصيله على تمامه، وهو ظاهر؛ إلا أن هذا العلم مبهمٌ في الجملة فيسأل عن تعيينه.

والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علمُ اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معاني كيف تصورت، ما عدا علم الغريب[3]، والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية؛ فإن هذا غير مفتقر إليه هنا، وإن

---

(١) انظر طبقات أصحاب الأئمة الأربعة بتفصيلٍ حسنٍ أوعب مما عند المصنف عند ابن القيم في «الفروسية» (ص ٢٨٣ ـ ٢٨٥ ـ بتحقيقي).

(٢) الأنسب «على المجتهد». (ف).

قلت: وهكذا «المجتهد» عند (م).

(٣) أي: علم غريب اللغة، وقد اعتنى به العلماء بحثاً وتدويناً، لا سيما غريب القرآن والحديث. (ف).

قلت: وكتب (د) ما نصّه: «لعله لا يريد الغرابة بالمعنى الأعم الذي يشمل ما لا يخل بالفصاحة وما يخل بها، بل يريد الثاني حتى يكون للاستثناء وجه في عدم الحاجة إليه؛ لأنه لا يوجد في القرآن أصلًا، أما المعنى الأول؛ فهو موجود قطعاً، والاجتهاد يتوقف عليه لأنه تعريف بمعنى المفردات».

كان العلم به كمالاً في العلم بالعـربية وبيان تعين[1] هٰذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية؛ فلا يفهمها حقَّ الفهم إلا من فهم اللغــة العـربية حق الفهم؛ لأنهمـا سيان[2] في النمط ما عدا وجـوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية؛ فهو مبتدىء في فهم الشريعة، أو متوسطاً؛ فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذٰلك في الشريعة؛ فكان فهمه فيها[3] حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم؛ فقـد نَقصـه من فهم الشـريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً.

فلا بد من أن يبلغ في العـربية مبلغ الأئمة فيها؛ كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والجَـرْمِيّ، والمـازني ومن سواهم، وقد قال الجَرْمِيّ[4]: «أنا منذ ثلاثين سنة أُفتي الناس [في الفقه] من كتاب سيبويه»[5].

---

(١) في (ط): «تعلُّم».

(٢) أي: إن ما ورد في الشريعة من الكتاب والسنة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد وطريق واحد، سوى ما اختصا به من المزايا التي ترتفع بها درجة الكلام في الحسن والقبول؛ فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعلته معجزاً للبشر عن الإتيان بسورة منه، والحديث امتاز بما جعله يفوق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الإعجاز. (د).

(٣) يعني: فهمه من حيث ما يفيده الكلام العربي، وليس المراد أنه بمجرد ذٰلك يكون مجتهداً في الشريعة ويؤخذ بقوله فيها، بل لا بد من ضم الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذٰلك. (د).

(٤) هو أبو عمر صالح بن إسحاق البجلي مولى لهم، نزل في جَرْم؛ فنُسِب إليهم، إمام العربية، وكان صادقاً ورعاً خيِّراً، إليه انتهى علم النحو في زمنه، توفي سنة خمسٍ وعشرين ومئتين، له ترجمة في «السير» (١٠ / ٥٦١ ـ ٥٦٣).

(٥) أسنـده عنـه الـزُّبيدي في «طبقات النحويين واللغويين» (ص ٧٥)، وقول المصنف =

وفسروا ذٰلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث، وكتابُ سيبويه يتعلم منه النَّظر والتَّفتيش، والمراد بذٰلك أن سيبويه وإن تكلم في النحو؛ فقد نبَّه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوعٌ والمفعول منصوب ونحو ذٰلك، بل هو يبين في كل باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني، ومن هنالك كان الجرمي على ما قال، وهو كلام يروى عنه في صدر[1] «كتاب سيبويه» من غير إنكار.

ولا يقال: إن الأصوليين قد نفوا هٰذه المبالغة في فهم العربية؛ فقالوا: ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبي عبيدة والأصمَعي، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة، وإنما يكفيه أن يحصِّل منها ما تتيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب[2] والسنة.

لأنا نقول: هٰذا غير ما تقدم[3] تقريره، وقد قال الغزالي[4] في هٰذا الشرط: «إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، حتى يميز[5] بين صريح الكلام وظاهره ومجمله[6]، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه،

= الآتي: «وفسَّروا ذٰلك...» أورده الزُّبيدي من مقالة محمد بن يزيد، وهو ممن روى عن الجَرْميّ، وكذا في صدر «كتاب سيبويه» (١ / ٥ ـ ٦) كما سيأتي عند المصنف قريباً.

(١) في (م): «صدد» بالدال في آخره، وكتب في الهامش: «في المطبوعات: «في صدر»».

(٢) لعل الأصل من الكتاب. (د).

(٣) من أن من لم يبلغ شأو العرب والصحابة في فهم اللغة لم يكن قوله حجة. (د).

(٤) في «المستصفى» (٢ / ٣٥٢).

(٥) في «المستصفى»: «إلى حد يميز...».

(٦) تفردت (م) بزيادة بعد «مجمله»: «ومبيِّنه».

ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه».

وهٰذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد، ثم قال: «والتخفيف[1] فيه [أنه][2] لا يشترط أن يبلغ مبلغ[3] الخليل والمبرد، وأن يعلم[4] جميع اللغة ويتعمق في النحو».

وهٰذا أيضاً صحيح؛ فالذي نفي اللزوم فيه[5] ليس هو المقصود في الاشتراط، وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي[6] العربي في ذٰلك

---

(١) هٰكذا في الأصل و(د)، أما (ف) و(م)؛ ففيهما «التحقيق لذٰلك»، وعلق عليها (ف)؛ فقال: «صوابه التخفيف بالفاء ضد التثقيل، كما يفهم من عبارة الغزالي، حيث جعل لكل علم من العلوم المشروطة في الاجتهاد مرتبتين ثقيلة وخفيفة. راجع «المستصفى» [٢ / ٣٥٢]».

(٢) سقطت من الأصل و(ف) و(د)، وأثبتها من (م) و(ط)، وهي في «المستصفى» (٢ / ٣٥٢).

(٣) بدلها في مطبوع «المستصفى»: «درجة».

(٤) بدلها في مطبوع «المستصفى»: «يعرف».

(٥) أي: وهو علم جميع اللغة لم نشترطه؛ لأننا إنما اشترطنا أن يساوي العربي في فهم اللغة، ولم نشترط أن يعرف الجميع؛ لأن العربي لا يعرف جميع اللغة، ولا يدقق تدقيقات متعمقة مثل ما للخليل مثلاً، وهٰذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد في اللغة بناء على كلام الغزالي نفسه، حيث قال: «القدر الذي يفهم به خطاب العرب... إلخ»؛ لأن هٰذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد. (د).

قلت: انظر كلام الأصوليين حول الدرجة التي ينبغي للمجتهد أن يصل إليها في معرفة العربية: «الرسالة» (ص ٥١ - ٥٢) للشافعي، و«الإحكام» (٣ / ٢٠٥) للآمدي، و«جمع الجوامع» (٢ / ٤٠٠ - مع حاشية البناني)، و«البحر المحيط» (٦ / ٢٠٢ - ٢٠٣)، و«الاجتهاد» (ص ١٦٨ - ١٧٢) لسيد موسى، و«الاجتهاد في الإسلام» (ص ٨٤ - ٩٠) لنادية العمري.

(٦) انظر إذاً ما اشتهر عن أبي حنيفة من عدم إجادته اللغة؛ فهٰذا يدل على عدم صحة ما اشتهر. (د). =

المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق؛ فكذٰلك المجتهد في العربية، فكذٰلك المجتهد في الشريعة، وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحض؛ فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه، وإن كان ممن[1] تعقد عليه الخناصر جلالةً في الدين، وعلماً في الأئمة المهتدين.

وقد أشار الشافعي في «رسالته»[2] إلى هٰذا المعنى[3]، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها[4]، ثم ذكر[5] مما يعرف من معانيها اتِّساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص، ويُسْتَدلُّ على ذٰلك ببعض ما يدخله في الكلام، وبالعام يراد به الخاص، ويعرف بالسياق، وبالكلام ينبىء أوله عن آخره، وآخره عن أوله، وأن تتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة، وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد.

= قلت: تجد ذٰلك مفصَّلاً في «تأنيب الخطيب» (ص ٤٤ ـ ٥٨)، و«فقه أهل العراق وحديثهم» (ص ٥٩)، كلاهما للكوثري، و«الروض الباسم» (١ / ١٦٠) لابن الوزير.

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «مما»، وكتب (ف): «الأولى «ممن»؛ أي: «وإن كان ذٰلك المتكلم ممن تعقد عليه الخناصر. . . إلخ»».

(٢) انظر منها (الفقرات ١٧٣ ـ ١٧٨).

(٣) بعد أن ذكر في «الاعتصام» مهم ما قاله الشافعي في هٰذا المعنى وأمثلته؛ قال [٢ / ٨٠٨ ـ ط ابن عفان]: «وإنما أتى الشافعي بـ[النوع] الأغمض من طرائق العرب؛ لأن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وبيان. . . إلخ، وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال». (د). وفي (ط): «خاطب بكتابه العرب. . .».

(٤) أي: معاني العرب التي تنساق إليها أفهامهم. (ف).

(٥) أي: الشافعي في «الرسالة» (الفقرات ١٧٧ ـ ١٧٨).

ثم قال[1]: «فمن جهل هٰذا من لسانها ـ وبلسانها نزل الكتابُ وجاءت به السنة ـ؛ فتكلَّف القولَ في علمها تَكَلُّفَ ما يجهلُ بعضَه، ومن تَكَلَّف ما جَهِلَ وما لـم تُثْبِتْهُ معرفتُه[2]؛ كانت موافقتهُ للصواب[3] إن وَافَقَه من حيثُ لا يَعْرِفُه غيرَ محمودةٍ، وكان بخَطَئه غيرَ معذورٍ، إذا نطق[4] فيما لا يُحيطُ علمُه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه».

هٰذا قوله، وهو الحق الذي لا محيص عنه، وغالب ما صنِّف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها، وما سواها من المقدمات؛ فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصوّراً وتصديقاً؛ كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه[5] ذٰلك.

فالحاصل أنه لا غنى للمجتهد[6] في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهمُ خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقَّف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب.

وأما الثالث من المطالب:

وهو أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالماً بها؛ فقد مر ما يدل عليه؛ فإن المجتهد إذا بنى اجتهاده على التقليد في بعض المقدمات السابقة عليه؛ فذٰلك لا يضره في كونه مجتهداً في عين مسألته،

(١) أي: الشافعي في «الرسالة» (الفقرات ١٧٧ ـ ١٧٨).

(٢) في النسخ المطبوعة، و (ط): «يُثبته معرفةً»، وما أثبتناه من «الرسالة».

(٣) في النسخ المطبوعة، و (ط): «موافقة الصواب»، وما أثبتناه من «الرسالة».

(٤) كذا في جميع النسخ، وفي مطبوع «الرسالة»: «إذا ما نطق...».

(٥) كأسباب النزول ومواقع الإجماع. (د).

(٦) كذا في (م)، وفي الأصل و (ف) و (د) و (ط): «بالمجتهد»، وكتب (ف): «المناسب للمجتهد باللام؛ أي: لا بد له من ذٰلك، يقال: ما لك غنى عنه ولا مغني، أي: ما لك عنه بد».

كالمهندس إذا بنى بعض براهينه على صحة وجود الدائرة مثلاً؛ فلا يضره في صحة برهانه تقليدُه لصاحب ما بعدَ الطبيعة وهو المبرهِن على وجودها، وإن كان المهندس لا يعرف ذٰلك بالبرهان، وكما قالوا في تقليد الشافعي في علم الحديث ولم[1] يقدح ذٰلك في صحة اجتهاده، بل كما يبني القاضي في تغريم قيمة المتلَف على اجتهاد المقوِّم للسلع وإن لم يعرف هو ذٰلك، ولا يخرجه ذٰلك عن درجة الاجتهـاد، وكما بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن، وإن كان هو غير عارف به، وما أشبه ذٰلك.

* * * * *

(١) في (ط): «لم» بغير واو.

المسألة الثالثة

الشريعة كلها ترجع[1] إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذٰلك، ولا يصلح فيها غير ذٰلك، والدليل عليه أمور:

أحدها: أدلة القرآن، من ذٰلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا[2] كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]؛ فنفى أن يقع فيه الاختلاف ألبتة،

---

(١) أي: فليس من مقاصد الشرع وضع حكمين متخالفين في موضوع واحد، بل لا يريد إلا طريقاً واحداً في الواقع، ولا ينافي هٰذا حصول اختلاف من المجتهدين من الطريق الذي يريده الشارع. (د).

قلت: وكتب (ف) ما نصه: «أي: ليس فيها ما يفهم قولين مختلفين يتضاربان في حكم بحيث يفيد أحدهما الوجوب والآخر الحرمة في نفس الأمر، بل أدلتها سالمة من التعارض في ذاتها، بريئة من الاختلاف الواقعي، وهٰذا لا ينافي وجود التعارض والاختلاف في فهم الناظر وظنه».

(٢) مبني على أن المراد الاختلاف في الأحكام الشرعية، ومنعه بعضهم بوقوع هٰذا الاختلاف فعلاً، وقال: المراد به التناقض في المعنى والقصور عن البلاغة؛ فالأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذٰلك، ويكون العقل موافقاً لبعض أحكامه دون بعض، والثاني بتفاوته في النظم ركة وفصاحة، وبلوغاً لحد الإعجاز في البعض دون البعض، وكل ذٰلك يكون سببه نقصان القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء بمواجب الصحة الكاملة والإعجاز التام، على أن الآية في وصف القرآن، وهو أخص من مطلق الشريعة؛ فإنها كما تشمله تشمل السنة والإجماع والقياس وسنة الصحابة كما تقدم؛ فالدليل أخص من المدعى، ولٰكن المانع لا يتأتى له إثبات الاختلاف في الأحكام الشرعية أيضاً بالمعنى الذي يريده المؤلف وهو تعارض أدلتها في نفس الأمر؛ فيرجع إلى المعنى الذي يقرره المؤلف. (د).

قلت: قرر ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ١٩) أن الاختلاف في القرآن يراد به التضاد والتعارض، ولا يراد به مجرد عدم التماثل، وانظر في الاختلاف ومعناه المنفي عن القرآن: «تأويل مشكل القرآن» (٢٤، ٣٣)، و«بصائر ذوي التمييز» (٢ / ٥٦١ ـ ٥٦٢)، و«الاعتصام» (٢ / ٢٣٢ ـ ٢٣٣ ـ ط رضا، و٢ / ٨١٨ ـ ط ابن عفان)، و«المنهاج في ترتيب الحجاج» للباجيّ ـ وهو مصنف حول (الاختلاف) في الاصطلاح ـ، و«الحقيقة الشرعية» (ص ٣٣ ـ ٤٠).

ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هٰذا الكلام على حال.

وفي القرآن: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩]، وهٰذه الآية صريحة في رفع[1] التنازع والاختلاف؛ فإنه ردّ المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذٰلك إلا ليرتفع الاختلاف، ولا يرتفع الاختلاف إلا بالرجوع إلى شيء واحد؛ إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف لم يكن في الرجوع إليه رفعُ تنازع، وهٰذا باطل[2].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ[3] وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ﴾ الآية [آل عمران: ١٠٥]، والبينات هي الشريعة، فلولا أنها لا تقتضي الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم: مِن بعدِ كذا، ولكان لهم فيها أبلغُ العذر، وهٰذا غير صحيح؛ فالشريعة لا اختلاف فيها.

وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٥٣]؛ فبين أن طريق الحق واحد، وذلك عام في

---

(١) أي: عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها، والاستدلال بهٰذه الآية تام يشمل القرآن والسنة وغيرهما مما ينبني عليهما. (د).

(٢) أي: عبث لا يطلبه الله تعالى، أي: وقد طلب منهم الرجوع إليهما لرفع التنازع، والرجوع إلى ما يقتضي الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب فيكون عبثاً؛ إلا أنه مع قوة هٰذا الدليل على المدعى تبقى شبهة في المقام، وهي أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لا يرتفع النزاع بينهم، وقد يجاب عنها بأنه لم يقل: إن رددتموه ارتفع قطعاً وبطريقة كلية. (د).

(٣) وقد يقال: إن التفرق المنهي عنه التفرق بالعداوة، والاختلاف في أصول الدين، وتكفير بعضهم بعضاً؛ كما هو الواقع في شأن هٰؤلاء اليهود والنصاري، الذين نعى عليهم هٰذا التفرق والاختلاف، ولو كان كما يقول؛ لكان المسلمون وأولهم الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه، ولكان يترتب عليه الجزاء الذي ترتب على تفرق اليهود والنصارى، معاذ الله؛ فقوله: «والبيات هي الشريعة»، نقول: بل أخص؛ فلا ينتج المطلوب. (د).

جملة الشريعة وتفاصيلها.

وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ولا يكون حاكماً بينهم إلا مع كونه قولاً واحداً فصلاً بين المختلفين.

وقال: ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا . . .﴾ الآية إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [الشورة: ١٣]، ثم ذكر بني إسرائيل وحذَّر الأمة أن يأخذوا بسنتهم؛ فقال: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ﴾ [الشورى: ١٤].

وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَـٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦].

والآياتُ في ذم الاختلاف والأمرِ بالرجوع إلى الشريعة كثيرٌ كله، قاطع في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذٍ واحدٍ وقولٍ واحد، قال المُزَنيُّ صاحب الشافعي: «ذمَّ اللهُ الاختلافَ وأمرَ عنده بالرجوع إلى الكتاب والسنـة». [فلو كان الاختلاف من دينه ما ذمَّه، ولو كان التنازع من حكمه ما أمرهم بالرجوع عنده إلى الكتاب والسنة»[1]].

والثـاني: أن عامـة[2] أهـل الشـريعـة أثبتـوا في القـرآن والسنة الناسخ

---

(١) أورده ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٩١٠ - ط المحققة).

(٢) لم يخـالف إلا أبـو مسلم الأصفهـاني من المسلمين في وقـوعه في شريعة واحدة، والصحيح أن خلافـه لفـظي؛ لأنـه يسميه تخصيصـاً، ولم يخـالف فيه من الملل الأخرى سوى الشمعـونية من اليهود، ذهبوا إلى امتناعه عقلاً وسمعاً، والعنانية منهم إلى امتناعه سمعاً، أما العيسوية منهم أصحـاب عيسى[1] الأصفهـاني؛ فيجيزونـه عقلاً وسمعاً، واعترفوا بنبوة سيدنا محمد ﷺ، =

---

(١) كذا في الشرح، والصواب: «أبو عيسى»، انظر: «الملل والنحل» (١ / ٢١٥)، وانظر عنهم وعن «العنـانية» و«الشمعونية»: «اعتقادات فرق المسلمين» (٨٢ - ٨٣)، و«الحور العين» (١٤٤)، و«أديان العرب في الجاهلية» (١٩٩ - ٢٠٢).

والمنسوخ على الجملة، وحذَّروا من الجهل به والخطأ فيه، ومعلومٌ أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، والفرض خلافه؛ فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ ـ من غير نص قاطع فيه ـ فائدةٌ[1]، ولكان الكلام في ذٰلك كلاماً فيما لا يجني ثمرة؛ إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين، لٰكن هٰذا كله باطل بإجماع؛ فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة، وهٰكذا القول في كل دليل مع معارضه؛ كالعموم[2] والخصوص، والإطلاق والتقييد، وما أشبه[3] ذٰلك؛ فكانت تنخرم هٰذه الأصول كلها، وذٰلك فاسد؛ فما أدى إليه مثله.

والثالث: أنه لو كان في الشريعة مَساغٌ للخلاف لأدَّى إلى تكليف ما لا يطاق؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع؛ فإما أن يقال: إن المكلف مطلوبٌ بمقتضاهما، أوْ لا، أو مطلوبٌ بأحدهما دون الآخر، والجميع غير صحيح؛ فالأول يقتضي «افعَلْ»، «لا تفعلْ» لمكلف واحد

= ولٰكنهم قالوا للعرب خاصة. (د).

قلت: انظر في مذهب أبي مسلم الأصفهاني: «نهاية السول» (٢ / ١٤٩)، و«نظرية النسخ في الشرائع السماوية» (ص ٢٣) لشعبان محمد إسماعيل، مطابع الدجوي، مصر، سنة ١٩٧٧، و«لا نسخ في القرآن» لأحمد السقا (ص ١٧ ـ ١٨)، ط دار الفكر العربي، سنة ١٩٧٨م.

(١) أي: لما كان هناك مقتض للبحث والاجتهاد عن الناسخ والمنسوخ، بل كان يجب الوقوف في ذٰلك عند حد ما ثبت بنص قاطع فقط. (د).

(٢) أي: فكان لا يلزم البحث عن المخصصات للعام مع أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص إجماعاً. (د).

(٣) أي: كالترجيح بين الأدلة المتعارضة. (د).

من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق، والثاني باطل؛ لأنه خلاف[1] الفرض، وكذلك الثالث؛ إذ كان الفرض[2] توجه الطلب بهما؛ فلم يبق إلا الأول فيلزم منه ما تقدم.

لا يقال: إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين؛ لأنه خلاف الفرض، وهو أيضاً قول واحد لا قولان لأنه إذا انصرف كل دليل إلى جهة لم يكن ثَمَّ اختلاف، وهو المطلوب.

والرابع: أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح[3] بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جِزافاً[4] من غير

---

(١) لأن محصل الثاني أنه غير مطلوب بمقتضى الدليلين، والفرض توجه الطلب، ولم يقل: إنه تكليف بما لا يطاق لأنه لا يكون كذلك إلا لو كان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوب بضد ذلك مثلاً، وقوله: «وكذا الثالث»؛ أي: يلزمه خلاف الفرض لأن الفرض أنهما مقصودان معاً للشارع؛ فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر، وقوله: «فلم يبق إلا الأول»؛ أي: لم يبق غير مخالف لأصل المفروض إلا الأول، وقد بطل بكونه تكليف ما لا يطاق. (د).

قلت: انظر تفصيل ذلك في «الإبهاج» (٣ / ٢٠٠)، و«حاشية البناني على المحلي» (٢ / ٣٥٨)، و«المستصفى» (٢ / ٣٧٩ وما بعدها)، و«نهاية السول» (٣ / ١٦١ - ١٦٩ - بحاشية التقرير والتحبير).

(٢) لعله: «إذ كان علة» لقوله: «وكذلك الثالث». (ف).

(٣) في «المسوّدة في أصول الفقه» (ص ٣٠٦): «لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران متعارضان من جميع الوجوه، وليس مع أحدهما ترجيحٌ يُقدَّم به، ذكره أبو بكر الخلال، وهذا قول القاضي».

(٤) لأنه إنما يصح أن يعمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافاً إذا كان الاختلاف أصلاً في الدين، والحاجة إلى الترجيح لا تكون إلا لأن الحق واحد علينا تعرفه، ولعله لهذه المزية التي انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ وما معهما، أفرده بهذا الدليل الرابع مع إمكان دخوله في قوله: «وما أشبه ذلك»، كما أشرنا إليه، وإن كان بيانه في قوله: «إذ لا فائدة فيه» هو البيان السابق بعينه، =

نظر في ترجيحه على الآخر، والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة؛ إذ لا فائدة فيه ولا حاجة إليه على فرض ثبوت الخلاف أصلاً شرعياً لصحة وقوع التعارض في الشريعة لٰكن[1] ذٰلك فاسد؛ فما أدى إليه مثله.

والخامس: أنه شيء لا يتصور؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع مثلاً لم يتحصل مقصوده؛ لأنه إذا قال[2] في الشيء الواحد: «افعل» «لا تفعل»؛ فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل لقوله: «لا تفعل»، ولا طلب تركه لقوله «افعل»، فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف؛ فلا يتصور توجهه على حال، والأدلة على ذٰلك كثيرة لا يحتاج فيها إلى التطويل لفساد الاختلاف في الشريعة.

= ولو صور الدليل هٰكذا: اتفقوا على إثبات الترجيح، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً بدون نظر في طرق ترجيحه، والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر في الترجيح، ويصحح أخذ أحد الدليلين جزافاً؛ لكان لإفراد الترجيح بدليل رابع وجه، لأن ما تقدم في الثاني مأخذه أن البحث في العموم وما معه لا تجنى له ثمرة، والمأخذ في هٰذا الدليل أن قولهم بلزوم الترجيح يتنافى مع كون الاختلاف أصلاً في الدين، ولا يخفى أن مثله يقال في العموم والإطلاق كما أشرنا إليه. (د).

قلت: انظر كلاماً حسناً وجمعاً مستطاباً في تقديم الجمع على الترجيح في «التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية» (١ / ٢٦٤ - ٣٠١).

(١) في (ط): «لكان».

(٢) هٰذا ليس بعيداً عن الاحتمال الأول في الدليل الثالث الذي قرره بأنه تكليف بما لا يطاق، غايته أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف، وأنه لا يتأتى له أن يفهم المكلف به، ويكون حينئذ خللاً في المأمور، وتقدم أن ذٰلك من التكليف المحال الراجع إلى تكليف الغافل، فعلى فرض أنه يقصد ذٰلك لا يكون الفرق إلا من جهة التصوير والتقرير لا غير؛ لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكور به؛ فلا تكون هناك حاجة إلى هٰذا رأساً، إلا أن يقال: إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف، يعني: فيكون عبثاً، وهٰذه جهة أخرى لإبطاله غير جهة تكليف ما لا يطاق في الدليل الثالث، وهٰذا ما يفيده قوله: «لم يتحصل مقصوده»، وإن كان في استدلاله بعد ذٰلك نحا نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا إليه. (د).

فإن قيل: إن كان ثم ما يدل على رفع الاختلاف فثم ما يقتضي وقوعه في الشريعة، وقد وقع، والدليل عليه أمور:

ـ منها: إنزال المتشابهات[1]؛ فإنها مجال للاختلاف لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك، هٰذا وإن كان التوقف فيها هو المحمود؛ فإن الاختلاف فيها قد وقع، ووضع الشارع لها مقصود له، وإذا كان مقصوداً له وهو عالم بالمآلات؛ فقد جعل سبيلاً إلى الاختلاف[2]، فلا يصح أن ينفى عن الشارع رفع[3] مجال الاختلاف جملة.

ـ ومنها: الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالاً؛ فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية[4] وغير قياسية، بحيث يظهر بينها التعارض، ومجال[5] الاجتهاد مما[6] قصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثالها النظار ليجتهدوا فيثابوا على ذٰلك، ولذٰلك نبه في الحديث على هٰذا المقصد بقوله عليه الصلاة والسلام:

---

(١) المراد بها المتشابهات الحقيقية، وقوله: «ومنها الأمور الاجتهادية» هي المتشابهات الإضافية. (د).

(٢) أي: وذٰلك يدل على أن الاختلاف له أصل في الشريعة، وأنها لا ترجع إلى قول واحد في فروعها ما دام الاختلاف مستنداً إلى وضع من الشارع. (ف).

(٣) لعل الصواب: «وضع» بالواو والضاد كما يدل عليه السياق والسباق. (د).

(٤) كما ذكروه في معارضات القياس؛ كقول الحنفي: «مسح الرأس مسح؛ فلا يكرر كمسح الخف»؛ فيقول الشافعي: «مسح الرأس ركن؛ فيكرر كالغسل». (د).

(٥) أي: فوضعه للشريعة مراعياً فيها شرعية القياس، ومجيئه بالظواهر التي من شأنها أن تختلف فيها الأنظار، هٰذا الوضع مقصود ليتأتى الاجتهاد وإثابة المجتهدين، فلما وضع مثار الاختلاف لهٰذا القصد؛ كان الاختلاف مقصوداً له، فلا يصح نفيه عن الشريعة، ومن هٰذا البيان يعلم أن جواب لما محذوف، وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد: «فهٰذا موضع آخر... إلخ». (د).

(٦) كذا في (ط) وحده، وفي غيره: «لما»، وكتب (ف): «لعله: «مما قصده الشارع»».

«إذا اجتهدَ الحاكمُ فأخطأ؛ فله أجرٌ، وإن أصاب؛ فله أجران»[1]؛ فهٰذا موضع آخر من وضع الخلاف بسبب وضح محاله.

ـ **ومنها**: أن العلماء الراسخين [و][2] الأئمة المتقين اختلفوا[3]: هل كل مجتهد مصيب، أم المصيب واحد؟ والجميع سوغوا هٰذا الاختلاف، وهو دليل على أن له مساغاً في الشريعة على الجملة.

وأيضـاً؛ فالقـائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب، وأن الاختلاف حق، وأنه غير منكر ولا محظور في الشريعة.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ١٣ / ٣١٨ / رقم ٧٣٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأقضية، باب أجر الحاكم إذا اجتهد، ٣ / ١٣٤٢ / رقم ١٧١٦) عن عمرو بن العاص.

(٢) زيادة من الأصل و (ط).

(٣) رأي الغـزالي والقـاضي والمـزني والمعتـزلـة أن الحق يصـح تعـدده بتعدد اختلاف المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها ولا إجماع، وهي محلات الاجتهاد، والمختار أن الحق واحد؛ من أصابه أصاب، ومن أخطأه أخطأ، وهو مأجور أيضاً، وهو رأي الأئمة الأربعة: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وأكثر الفقهاء. (د).

قلت: انظر في هٰذه المسألة: «المحصول» (٦ / ٢٩ وما بعدها)، و«البحر المحيط» (٦ / ٢٣٦ وما بعدها)، و«التبصرة» (ص ٤٩٨)، و«المنخول» (ص ٤٥٥)، و«شرح اللمع» (٢ / ١٠٤٤)، و«الإبهـاج» (٣ / ١٧٨)، و«البرهان» (٢ / ١٣١٦)، و«المستصفى» (٢ / ٣٥٧)، و«الأنجم الزاهرات» (٢٥٢)، و«شرح الأسنوي» (٢ / ٢٠٢ ـ ٢٠٣ ـ مع البدخشي)، و«شرح العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٢٩٤)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٤٨٦)، و«عقد الجيد» (ص ٣٤) للدّهلوي، و«التمهيد» (٤ / ٣٠٧)، و«شرح الكوكب المنير» (٤ / ٤٨٩)، و«الإحكام» (٤ / ١٨٣) للآمدي، و«تيسير التحرير» (٤ / ٢٠٢)، و«فواتح الرحموت» (٢ / ٣٨٠)، و«كشف الأسرار» (٤ / ١٦)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ١٩ ـ ٣٩)، و«المسودة في أصول الفقه» (ص ٤٩٥)، و«المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل» (ص ١٨٦).

وأيضـاً؛ فطائفـة[1] من العلمـاء جوزوا أن يأتي في الشـريعـة دليلان متعارضان، وتجويز ذٰلك عندهم مستند إلى أصل شرعي في الاختلاف.

وطـائفـة أيضاً رأوا أن قول الصَّحابي حجة[2]؛ فكل قول صحابي وإن عارضه قول صحابي آخر كل واحد منهما حجة، وللمكلف في كل واحد منهما متمسك، وقد نقل هٰذا المعنى عن النبي ﷺ حيث قال: «أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتَدَيْتم»[3]؛ فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا.

وقال القاسم بن محمد: «لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سَعة، ورأى أن خيراً منه قد عمله»[4].

وعنه أيضاً: «أيَّ ذٰلك أخذتَ به لم يكن في نفسك منه شيء»[5].

---

(١) قال في «التحرير» [٣ / ٢ - ٣ - مع التقرير والتحبير]: «والحق أن التعارض في الأدلة الشرعية إنما هو في الظاهر فقط، لا في نفس الأمر، ولذٰلك يصح أن يقع بين القطعيين، وبهٰذا يرد على من قال: إنه يشترط فيه الوحدات الثمانية؛ لأن ذٰلك يصح إذا كان التعارض حقيقياً وفي نفس الأمر». قال الشافعي: «لا يصح عن النبي ﷺ حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخـر، من غير جهـة الخصـوص والعمـوم، والإجمـال والتفسير؛ إلا على وجه النسخ، وحكى الماوردي والروياني عن كثيرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع»، وقال القاضي أبو بكر وجمـاعـة: «إن التـرجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على القول بأن المصيب في الفروع واحد». (د).

(٢) انظر ما علقناه على (٤ / ٤٥٦ وما بعد).

(٣) الحديث منكر، وقد خرجناه فيما مضى (٤ / ٤٥٢).

(٤) أخـرجـه بسنـده إلى القاسم: ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٠٠ - ٩٠١ / رقم ١٦٨٦)، وإسناده صحيح.

(٥) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٠١ / رقم ١٦٨٧).

ومثلُ معناه مروي عن عمر بن عبدالعزيز، قال: «ما يسُرُّني أنَّ لي باختلافهم حُمْرَ النَّعَم»، قال القاسم: «لقد أعجبني قول عمر بن عبدالعزيز: ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم؛ فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة»[1].

وقال بمثل ذٰلك جماعة من العلماء.

وأيضاً؛ فإن أقوال العلماء بالنسبة [إلى العامة كالأدلة بالنسبة إلى][2] المجتهدين، ويجوز لكل واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء[3]، وهو من ذٰلك في سَعة، وقد قال ابن الطيب وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضدَّ حكم الآخر ولم يكن[4] ثَمَّ ترجيح؛ فله

---

(١) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٠١، ٩٠٢ / رقم ١٦٨٨، ١٦٨٩)، وإسناده حسن. وفي (ط): «فلو أخذ رجل بقول أحد...».

(٢) ما بين المعقوفتين من (ط) فقط، وبدله في (ف): «كأقوال»، وقال (ف): «لعل في العبارة سقطاً والأصل؛ فإن أقوال العلماء بالنسبة إلى المقلدين كأقوال المجتهدين».

وتابعه (د) و(م)؛ فأثبتوها في المتن، ولم ينبهوا على ذٰلك.

(٣) أي: ولا يلزمه البحث عن مرجح، ولا التعرف عن الأفضل، ومقابله أن تعدد أقوالهم يعتبر للعامي كتعدد الأدلة وتعارضها عند المجتهد، وسيأتي له المبحث مستوفى، يعني: وهٰذا يؤيد إشكاله على المسألة لأنه إنما يصح إذا سلم تعارض الأدلة، وكان ما يترتب عليه من الخلاف مفيداً في الشريعة. (د).

(٤) بهٰذا القيد لا ينافي ما تقدم له في الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة؛ فهنا موضوع الخلاف وجود التعارض مع عجز المجتهد عن الترجيح بين الإمارتين، وفيه تسعة مذاهب: أحدها هٰذا التخيير، ونسب أيضاً إلى أبي علي وابنه أبي هاشم والقاضي أبي بكر، وقيل: يتساقطان فيطلب الحكم من موضع آخر. (د).

قلت: انظر في هٰذه المسألة: «شرح العبادي على الورقات» (ص ١٥٠ ـ ١٥٣)، و«البحر المحيط» (٦ / ١١٥) للزركشي، و«أدلة التشريع المتعارضة» (ص ١٨٣) لبدران أبو العنين.

الخِيرَة في العمل بأيِّها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة، والاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة؛ فقد ثبت إذاً في الشريعة تعارض الأدلة؛ إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هٰذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هٰذه المسألة؛ فإنها من المواضع المُخِيلة[1].

أما مسألة المتشابهات؛ فلا يصح أن يدَّعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصدَ الاختلاف شرعاً[2] لأن هٰذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده، وكونها[3] قد وضعت ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢] لا نظر فيه؛ فقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ

---

(١) بضم فكسر؛ أي: المشكلة من أخال الشيء اشتبه، أو بفتح فكسر؛ أي: التي هي موضع الخيل، وهو الظن. وفي (ط): «فإنها في المواضع . . .».

(٢) الأنسب بقصد الاختلاف ﴿ليهلك من هلك عن بينة﴾؛ أي: ليموت من يموت عن حجة عاينها، ويحيى من حي عن بينة؛ أي: يعيش عن حجة شاهدها، فلا يبقى محل للتعلل بالأعذار لا نظر فيه؛ أي: لا إشكال فيه لأنه يستلزم إرادة الاختلاف كما أشار إليه بقوله: فقد قال. . . إلخ.

وقال (د): «أي من حيث التشريع والإرادة الأمرية» اهـ.

قلت: وقارن مع حاشية (رقم ٣) بعدها.

(٣) أي: وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر تشير إليه آية: ﴿ليهلك من هلك﴾. . . إلخ؛ لأن هٰذا وضع قدري ليس تابعاً للأمر والنهي، ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا؛ فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية. (د).

وكتب (ف): «أي: بقصد الابتلاء كما سيأتي، لا بقصد الاختلاف».

رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [1] [هود: ١١٨]؛ ففرق بين الوضع القَدريِّ [2] الذي لا حجة فيه للعبد ـ وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لا مردَّ لها ـ وبين الوضع الشرعي الذي لا يستلزم وفق الإرادة، وقد قال تعالى: ﴿هُدًى [3] لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

وقال: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦].

ومر بيانه في كتاب الأوامر؛ فمسألة المتشابهات من الثاني [4] لا من

---

(١) صدر الآية: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾؛ أي: مجتمعين على الدين الحق بحيث لا يقع من أحد منهم كفر، لكنه لم يشأ سبحانه ذلك: ﴿ولا يزالون مختلفين﴾ في العقائد التي هي أصول الدين بعضهم على الحق وبعضهم على الباطل، ﴿إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾؛ أي: ولثمرة الاختلاف من كون فريق في الجنة وفريق في السعير خلقهم؛ فالإشارة للاختلاف كما روي عن الحسن وعطاء، وقيل: للرحمة والاختلاف، أي لاختلاف الجميع ورحمة بعضهم بعضاً كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾. (ف).

قلت: انظر شرح المصنف للآية «الاعتصام» (٢ / ٦٧٥ ـ ٦٧٧ ـ ط ابن عفان).

(٢) أي: الراجع إلى إرادة التكوين الذي تشير إليه الآيتان وليس للعبد أن يتعلل به، والوضع الشرعي هو الراجع إلى التشريع للذي يلزمه الأمر فيما يطلب شرعاً والنهي فيما ينهى عن شرعاً، بخلاف الأول؛ فلا تلازم فيه بين الإرادة وبين الأمر والنهي، كما تقدم له بسطه في المسألة الأولى من الأمر والنهي. (د).

قلت: مضى هناك الإحالة على مواطن بحث ابن تيمية وابن القيم لهذا الموضوع.

(٣) اجتمع في هذه الآية الوضعان القدري والشرعي معاً، وصدر الآية بعدهما فيه الوضع القدري لا غير؛ لأن المقصود الشرعي من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعاً، ولكن الفاسقين لم ينتفعوا به لإعراضهم عنه؛ فكان بطعنهم فيه جهلاً وعناداً سبباً في زيادة ضلالهم، لا أنهم كانوا مهديين فأضلهم. (د).

(٤) أي: الوضع القدري الذي أشار إليه بقوله: «وقد قال تعالى: ﴿هدىً للمتقين﴾... إلخ»، وقوله: «لا من الأول»؛ أي: الشرعي الذي هو موضوع البحث والجدل. (د).

الأول، وإذا كان كذلك؛ لم يدل على وضع الاختلاف شرعاً[1]، بل وضعها للابتلاء؛ فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم، ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها، وأن الزائغين هم المخطئون؛ فليس في المسألة إلا أمر[2] واحد، لا أمران ولا ثلاثة؛ فإذاً لم يكن [إنزال][3] المتشابه علماً للاختلاف ولا أصلاً فيه.

وأيضاً لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى مصيب ومخطىء[4]، بل كان يكون الجميع مصيبين؛ لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة لأنه قد تقدم أن الإصابة إنما هي بموافقة [قصد][3] الشارع، وأن الخطأ بمخالفته، فلما كانوا منقسمين إلى مصيب ومخطىء دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعاً.

وأما مواضع الاجتهاد[5]؛ فهي راجعة إلى نمط التشابه لأنها دائرة بين

---

(١) أي: حتى يكون دليلاً على قصده الاختلاف من حيث التشريع. (د).

وقال (ف): «أي إن الشارع لم يقصد بإنزال المتشابهات وضع أصل للاختلاف، بحيث يكون حجة دالة عليه بل قصد بإنزالها وضع أصل للابتلاء كما قال تعالى: ﴿**ليبلوكم أيكم أحسن عملاً**﴾، والواجب على الكل هو ذلك الأحسن، وهو هنا عمل المصيبين دون المخطئين؛ فهي لشيء واحد، والتعدد والاختلاف إنما جاء من الزيغ واتباع الهوى؛ فلا مدخل لوضع المتشابه فيه».

(٢) وهو طلب الإيمان به من الجميع. (د). (٣) سقط من (ط).

(٤) أي: راسخ في العلم وزائغ، يعني: وقد قسمهم الله إلى القسمين، وإنما عبر بالإصابة والخطأ ليجري الدليل مرتباً على سابقه من قوله: «ومعلوم أن الراسخين... إلخ»، وعليه؛ فلا يقال: إن هذا الجواب ضعيف؛ لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بني على مذهب المصوبة، والجواب بني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به جواباً حاسماً للإشكال؛ فقوله: «فلما كانوا منقسمين إلى مصيب... إلخ»؛ أي: كما تقتضيه الآية الكريمة. (د).

(٥) وهي المسائل الفقهية التي لا قاطع فيها؛ إذ هي التي وقع الخلاف في أن المصيب فيها =

طرفي نفي وإثبات شرعيين؛ فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ.

وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد[1]؛ فقد شهد أرباب هٰذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد؛ فهٰذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولاً، وإنْ قيل: إنَّ الكلَّ مصيبون[2]؛ فليس على الإطـلاق، بل بالنسبة إلى كل مجتهد أو من قلَّده لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلا به؛ لأن الإصابة

= واحد أو متعدد، أما العقليات والشرعيات القطعية؛ فالمصيب فيها واحد، وإنما في إثم المخطىء فيها وتكفيره وفيه تفصيل يرجع إليه في كتب الأصول. (ف).

(١) كما ذهب إليه الشافعي رضي الله عنه وكثير من الفقهاء القائلون بأن لله في الواقعة حكماً واحداً معيناً موجوداً قبل الاجتهاد، نصب عليه دليلاً وأوجد على المجتهد إصابته بالنظر فيما يوصل عليه، كما أوجب على المكلف معرفته بالنظر والاستدلال، فإذا اجتهد ووضع النظر موضعه؛ فقد أصابه، وإن قصر؛ فقد أخطأه ولو بذل وسعه في تحصيله. (ف).

(٢) كما ذهب إليه جماعة من الفقهاء القائلون بأنه ليس لله قبل الاجتهاد حكم معين في الواقعة، بل حكم الله تابع لظن المجتهد، فما ظنه فيها من الحكم؛ فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده وإن كان الله يعلم غير ما يظنه المجتهد أزلاً، ولٰكن العلم غير الحكم؛ فالحكم لم يشرع إلا على وجـه الإبهـام، وهو ما يظنه المجتهد، والكلام في الحكم باعتبار التعلق التنجيزي لأنه المتأخر التابع لظن المجتهد ومعناه أن الشارع عند هٰذا الفريق اعتبر ظن المجتهد المتعلق بمأخذ الحكم ودليله بمثـابـة الشرع، أي الكلام اللفظي الذي يظهر الحكم، أي الخطاب النفسي في صورته؛ فنظر المجتهد وظنه المسائل الاجتهادية منضم إلى المأخذ الشرعي في ظهور الحكم وتعلقه بأفعال المكلفين تعلقاً تنجيزياً وقبل نظره وبيانه لا يوجد الحكم في النازلة شاغلاً لذمة المكلف؛ فهو بمثابة بيان الرسول ﷺ في مجملات الشريعة، فكما أن حكم المجمل لا يتبين ولا يتعلق بالمكلف إلا بعـد بيان الـرسـول ﷺ؛ كذلـك الحكم المستنبط من المآخذ الاجتهادية لا يتبين ولا يتعلق بالمجتهد ومن يقلده إلا بعد اجتهاده وبيانه. (ف).

عندهم إضافية لا حقيقية[1]، فلو كان الاختلاف سائغاً على الإطلاق[2]؛ لكان فيه حجة، وليس كذلك.

فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي إلا قول واحد، غير أنه إضافي؛ فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال، وإنما الجميع محوِّمون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران؛ فلم يظهر إذاً من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف، بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد، ومن هناك لا تجد مجتهداً يثبت لنفسه قولين معاً[3] أصلاً، وإنما يثبت قولاً واحداً وينفي ما عداه.

وقد مر[4] جواب مسألة التصويب والتخطئة.

وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان، فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين لا في نفس الأمر؛ فالأمر على ما قالوه جائز، ولكن لا يقضي ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة، وإن أرادوا تجويز

---

(١) أي: ولو كانت حقيقة لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأي نفسه إلى رأي غيره. (د).

(٢) أي: بحيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أن يأخذ برأي غيره منهم. (د).

(٣) كما قرره الأصوليون في مسألة «لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد»؛ لأنه إن حصل تعارض جمع أو رجح، وإلا وقف. (د).

(٤) جواب عن قوله: «وأيضاً؛ فالقائلون بالتصويب... إلخ»، وجوابه هو الجواب المذكور آنفاً عن الاعتراض باختلافهم في أن كل مجتهد مصيب، وهو أن الإصابة إضافية لا حقيقة، بدليل أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل إليه اجتهاده إلى قول غيره. (د).

قلت: وانظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١٢٤، ٢٠ / ٢٢)، و«فتح الباري» (٧ / ٤٠٩ - ٤١٠)، و«إرشاد الفحول» (ص ٢٦١ - ٢٦٢)، و«الاختلاف وما إليه» (٧٣ - ٧٨).

ذٰلك في نفس الأمر؛ فهٰذا لا ينتحله من يفهم الشريعة لورود[1] ما تقدم من الأدلة عليه، ولا أظن [أن][2] أحداً منهم يقوله[3].

وأما مسألة قول الصحابي؛ فلا دليل فيه لأمرين:

أحدهما: أن ذٰلك من قبيل الظنيات إن سلم صحة الحديث، على أنه مطعون في سنده، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظن القطع[4].

والثاني: على تسليم ذٰلك فالمراد أنه[5] حجة على انفراد كل واحد منهم أي أن من استند[6] إلى قول أحدهم؛ فمصيبٌ[7] من حيث قلَّد أحدَ المجتهدين، لا أن كل واحد منهم حجةٌ في نفس الأمر بالنسبة إلى كل[8] واحد؛

---

(١) في (م): «لَوْ وَرد»!!　　(٢) سقط من (ط).

(٣) نقل الشوكاني في «إرشاد الفحول» (ص ٢٧٥) أن الماوردي والروياني حكيا عن الأكثرين أن التعارض على جهة التكافؤ في نفس الأمر، بحيث لا يكون أحدهما أرجح من الآخر جائز وواقع، وعليه يحمل قول المصنف: «التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين»، وذهب جماعة من الشافعية، منهم البيضاوي والشيرازي إلى جواز التعارض بين الأمارات، وعدم جواز ذٰلك بين الأدلة القاطعة.

وانظر: «المحلي على جمع الجوامع» (٢ / ٥٩)، و«شرح نهاية السول» (٣ / ٢٥٦)، و«مشكاة الأنوار» (٢ / ١٠٩، ٤١٧)، و«التلويح شرح التوضيح» (٢ / ١٠٣)، و«الإبهاج بشرح المنهاج» (٣ / ١٣٢ ـ ١٣٣، ١٣٧، ١٤٦ ـ ١٤٧)، و«شرح تنقيح الفصول» (٤١٧ ـ ٤١٨)، و«كشف الأسرار» (٣ / ٧٠٦)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ١٣٨)، و«حاشيتا التفتازاني والجرجاني على شرح العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٩٩)، و«إعلام الموقعين» (١ / ٣٦٧)، و«زاد المعاد» (٣ / ١٥٠)، و«أدلة التشريع المتعارضة» (ص ٢٦ ـ ٣٥) لبدران أبو العنين بدران، و«التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية» (١ / ٥٩ وما بعدها) لعبداللطيف البرزنجي.

(٤) في الأصل: «القطعي».　　(٥) في (ط): «منهم».

(٦) في (ف): «أسند».

(٧) في (م): «مصيب».

(٨) أي: بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما سبق في المجتهدين. (د).

فإن هٰذا مناقض لما تقدم.

وأما قول من قال: إن اختلافهم رحمة وسعة؛ فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال: «ليس في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ سعة، وإنما الحق في واحد، قيل له: فمن يقول إن كل مجتهد مصيب؟ فقال: هٰذا لا يكون [هٰكذا، لا يكون] قولان مختلفين[1] صوابين».

ولو سلم؛ فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذٰلك، قال القاضي إسماعيل[2]: «إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ توسعةٌ في اجتهاد الرأي، فأما أن يكون توسعة أن[3] يقول الإنسان[4] بقولِ واحدٍ منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا، ولٰكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا».

قال ابن عبدالبر[5]: «كلام إسماعيل هٰذا حسنٌ جدّاً».

وأيضاً؛ فإنَّ قول من قال: «إن اختلافهم رحمة» يوافق ما تقدم[6]، وذٰلك

---

(١) في (م): «مختلفان»، وينقل المصنف ـ بتصرف ـ عن «جامع بيان العلم» (٢ / ٩٠٦، ٩٠٧)، وفيه: «قولان مختلفان يكونان صواباً جميعاً، وما الحق والصواب إلا واحد»، وليس عنده: «إن كل مجتهد مصيب»، وهي في «ترتيب المدارك» (١ / ١٩٢، ١٩٣)، و«إعلام الموقعين» (٤ / ٢١١)، و«صفة الفتوى» (٤١) لابن حمدان، و«آداب المفتي والمستفتي» (١٢٥).

(٢) نقل مقولته ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٠٦ ـ ٩٠٧).

(٣) في مطبوع «الجامع»: «لأن».

(٤) في مطبوع «الجامع»: «الناس».

(٥) في «الجامع» (٢ / ٩٠٧).

(٦) أي: من أن ذٰلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد. (د).

قلت: هٰذا ما صرح به المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٦٧٦ ـ ٦٧٠ ـ ط ابن عفان).

لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها، وإنما جاءت حاكمة بين المختلفين [وقد ذمت المختلفين] فيها وفي غيرها من متعلقات الدين؛ فكان ذٰلك عندهم عامّاً في الأصول والفروع، حسبما اقتضته الظواهر المتظافرة والأدلة القاطعة، فلما جاءتهم[1] مواضع الاشتباه وَكَلُوا ما لم يتعلق به عملٌ إلى عالِمه على مقتضى قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]، ولم يكن لهم بدٌّ من النظر في متعلقات الأعمال؛ لأن الشريعة قد كملت، فلا يمكن خلو الوقائع عن أحكام الشريعة؛ فتحروا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي، والفِطَرُ والأنظار تختلف؛ فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هٰذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها ـ وهمُ القدرةُ في فهم الشريعة والجري على مقاصدها ـ؛ لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذٰلك الباب للأدلة الدالة على ذم الاختلاف، وأن الشريعة لا اختلاف فيها، ومواضعُ الاشتباه مظانُّ الاختلاف في إصابة الحق فيها؛ فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة، فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحري الصواب الاختلاف؛ سهُلَ على مَن بعدهم سلوك الطريق، فلذٰلك والله أعلم قال عمر بن عبدالعزيز: «وما يسُرُّني أن لي باختلافهم حُمْرَ النَّعم»[2].

وقال: «ما أحِبُّ أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا»[3].

وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين؛ فكذٰلك أيضاً، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليلَ، ومصادفة العاميّ المفتِيَ؛ فتعارضُ الفتويين عليه كتعارض الدليلين[4] على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معاً، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذٰلك لا يجوز

(١) في (ط): «جاءت».

(٢و٣) مضى تخريجهما قريباً.

(٤) أي: في نظر المجتهد، وأما في نفس الأمر؛ فلا تعارض على الصحيح. (ف).

قلت: وما عند المصنف في «المستصفى» (٢ / ٣٩١) للغزالي.

للعامي اتباع المفتيين معاً ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح[1].

وقولُ مَن قال[2]: «إذا تعارضا عليه تخيَّر» غير صحيح من وجهين:

أحدهما: أن هٰذا قولٌ بجواز تعارض الدليل في نفس الأمر، وقد مر ما فيه آنفاً.

والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييرهُ بين القـولين نقضٌ لذٰلك الأصل، وهو غير جائز؛ فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة، أما الجزئية؛ فما يُعْرب عنها دليلُ كل حكم وحكمتُه،

---

(١) هٰذا إذا وسعه الترجيح، وإلا؛ فيخير بين أيهما شاء؛ لأن كلا القولين موجود بالفعل، معمول به عند قائله؛ فهو في سعة من الأخذ بأيهما أراد، بخلاف المجتهد إذا تعارض في نظره دليلان ولم يسعه الترجيح؛ فليس هناك قول موجود بالفعل حتى يكون في سعة من العمل به؛ فيلزمه التردد والتوقف كما نقل عن الشافعي في بضعة مسائل، وقد يستأنس لهٰذا بما قيل من جواز تقليد العامي المفضول من المجتهدين، مع وجود الفاضل، مع أنه لا يجوز للمجتهد الأخذ بالمرجوح من الأدلة مع وجود الراجح. (ف).

قلت: انظر «التقرير والتحبير» (٣ / ٣٥١)، و«القسطاس المستقيم» (ص ٧٦) للغزالي (تحقيق محمد السمان، ط دار الثقافة ـ مصر، سنة ١٣٨١هـ)، و«المدخل للفقه الإسلامي» لمحمد سلام مدكور (ص ٣٢٥)، و«عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق» للباني.

(٢) التخيير في حق العامي هو الذي صححه الرافعي والشيرازي في «اللمع»، واختاره ابن الصباغ فيما إذا تساوى المفتيان في نفسه، واختاره الآمدي مستدلاً بحادثة بني قريظة، وفي هٰذا الاستدلال نظر، كما قدمناه في التعليق على (٣ / ٤٠٧ ـ ٤٠٩)، وقال الغزالي في «المحصول» (٦ / ٨٢): «منهم من خيَّره، ومنهم من أوجب الأخذَ بقول الأعلم»، قال: «وهو الأقرب لمزيَّته»، وانظر: «البحر المحيط» (٦ / ٣١٣)، وفيه: «وأغرب الروياني فقال: إنه غلط».

قلت: ودليل المصنف على التغليط قوي، وهو موافق للرويانيّ، ونصره الفاسي في «تحفة الأكابر» كما في «رفع العتاب» (ص ٩٥).

وأما الكلية؛ فهي أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معيَّنٍ من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته؛ اعتقاداً، وقولاً، وعملاً؛ فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيبة حتى يرتاض بلجام الشرع، ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهٰذا مناقض لمقصد وضع الشريعة؛ فلا يصح القول بالتخيير على حال، وانظر في الكتاب «المستظهري»[1] للغزالي؛ فثبت[2] أنه لا اختلاف في أصل الشريعة، ولا هي موضوعة على [كون][3] وجود الخلاف فيها أصلاً يرجع إليه مقصوداً من الشارع، بل ذٰلك الخلاف راجع إلى أنظار المكلفين وإلى ما يتعلق بهم من الابتلاء، وصح أنَّ نفي الاختلاف في الشريعة وذمَّه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها؛ إذ لو صح فيها وضع فرع واحد على قصد الاختلاف؛ لصح فيها[4] وجود الاختلاف على الإطلاق لأنه إذا صح اختلافٌ ما صح كلُّ الاختلاف، وذٰلك معلوم البطلان؛ فما أدَّى إليه مثله.

---

(١) انظر منه آخر (الباب التاسع، في إقامة البراهين الشرعية على أن الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق طاعته في عصرنا هٰذا. . .، ص ١٢٠)، وفي النسخ المطبوعة و(ماء): «المستظهر» وهو خطأ، والصواب ما أثبتناه، كما في «الأصل»، وفي «طبقات السبكي» (٤ / ١١٦): «المستظهري في الرد على الباطنية»، وانظر: «مؤلَّفات الغزالي» (رقم ٢٢).

وقول المصنف السابق: «فإن الشريعة قد ثبتت أنها تشتمل على مصلحة. . . إلخ» منه (ص ٥٩) مع تصرفٍ وتغيير.

(٢) هذا واقع في مقابلة قوله في آخر الاعتراض على أصل القاعدة «يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه»، الذي جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة، فلما أبطل أدلة المعارضة واحداً واحداً؛ رتب عليه قوله؛ فثبت أنه لا اختلاف، وصح أن نفي الاختلاف جارٍ على الإطلاق في الأصول والفروع، كما هو أصل المسألة، وكما نبه إليه قوله آنفاً: «فكان ذٰلك عندهم عاماً في الأصول والفروع حسبما اقتضته الظواهر. . . إلخ». (د).

(٣) ما بين المعقوفتين من الأصل، وسقط من النسخ المطبوعة كلها و (ط).

(٤) في (ط) و (م): «فيه».

فصل

وعلى هٰذا الأصل ينبني قواعد، منها[1] أنه ليس للمقلد[2] أن يتخير[3] في

---

(١) أي: متى ثبت الأصل المتقدم، وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد؛ لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير لأنه لا يكون ذٰلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأي في الشيء الواحد، إلا أن هٰذا الموضع نفسه تقدم له في معارضة المسألة، ثم رده وأقام الدليل على غرضه من عدم تخير المقلد، لٰكنه بسط الكلام عليه في هٰذا الفصل؛ فلهٰذا أعاده.

وقد ذكر الأصوليون في تخيير المقلد مسألة خلافية، وهي أنه هل للعامي أن يسأل من يشاء من المفتين، أم أنه لا بد من ترجيحه في سؤاله وأخذه عن الراجح منهم في نظره ويكفيه الشهرة؟ وهٰذا هو رأي أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الفقهاء والأصوليين، مخالفين لرأي القاضي أبي بكر وجماعة من الفقهاء والأصوليين القائلين بالتخيير، سواء أتساووا أم تفاضلوا، واستدلوا بأن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول، وكان فيهم العوام، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولو كان التخيير غير جائز؛ لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره، قال الآمدي [في «الإحكام» (٤/٣١٨)] في نهاية المسألة: «ولولا إجماع الصحابة على ذٰلك؛ لكان القول بمذهب الخصوم أولى» اهـ. والظاهر أن هٰذا الدليل لا ينهض بإزاء موضوع المؤلف؛ فإن غاية ما أفاده الدليل تخيير العامي في استفتاء أي صحابي شاء، أما إذا ذهب إلى صحابيين فأفتياه بمختلف الأقوال؛ فليس في هٰذا الدليل ما يدل على التخيير فيه، وهو الذي يتكلم فيه المؤلف ويبرهن على عدم جوازه، وهو غير أصل المسألة المختلف فيها على ما نقلناه؛ فلا يأتي فيه دليل القاضي ومن معه، وليس محل إجماع الصحابة، وحينئذ فيتم فيه قول الآمدي: «إن مذهب الخصوم أولى»، ويتم للمؤلف مطلوبه. (د).

قلت: انظر في المسألة: «المحصول» (٦ / ٨١)، و«البحر المحيط» (٦ / ٣١١)، و«التمهيد» (٤ / ٤٠٣)، و«المستصفى» (٢ / ٣٩٠)، و«البرهان» (٢ / ١٣٤٢ - ١٣٤٤)، و«المنخول» (٤٧٩)، و«الإحكام» (٤ / ٣١٧) للآمدي، و«شرح تنقيح الفصول» (٤٣٢)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٢٥١)، و«فواتح الرحموت» (٢ / ٤٠٤)، و«إحكام الفصول» (ص ٧٢٩)، و«إرشاد الفحول» (٢٧١)، و«المسودة في أصول الفقه» (٤٦٢، ٥١٨)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٣٩٥ - مع شرح المحلي)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٦٢ و٢٠ / ٢٠٢، =

. . . .

= ٢٠٤، ٢٠٩، ٢١٣ و٣٥ / ٢٣٣)، و«آداب المفتي والمستفتي» لابن الصلاح (ص ١٦٤ ـ ١٦٥)، و«روضة الطالبين» (١١ / ١١٧).

(٢) التقليد قبول رأي من ليس رأيه حجة دون أن تعرف حجته، فيخرج عنه العمل بقول الرسول ﷺ وبالإجماع ورجوع القاضي إلى الشهود؛ لأن هٰذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها في الأحكام جماعاً؛ فهي حجة شرعية، فلا يعد الرجوع إليها تقليداً، والمفتي في اصطلاحهم هو المجتهد، وقد يطلق على من يعرف الأحكام الشرعية ويتصدى لإجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهداً. (د).

(٣) في المسألة ثمانية أقوال، والتخيير لأكثر أصحاب الشافعي والشيرازي والخطيب[1] والبغدادي والقاضي، والاجتهاد في الترجيح الذي اختاره المؤلف وبالغ في إثباته وشدد النكير على خلافه هو لابن السمعاني، كما يؤخذ من «إرشاد الفحول» [ص ٢٧١] للشوكاني، وعليك بمراجعة الركن الثاني من أركان القضاء في «التبصرة» [١ / ٤٥ وما بعدها]؛ فإن به فصولاً ممتعة جداً في هٰذا الموضوع، وهي على الجملة تؤيد ما ذهب إليه المؤلف هنا، وفي «فتاوى الشيخ عليش» [١ / ٥٧ وما بعدها] في باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقصاء في هٰذا الموضوع. (د).

وكتب (ف) ما نصُّه: «علمت أن الظاهر تخييره، ومن كان حكمه كذٰلك؛ فلا يلزم أن يكون أخذه بأحدهما متبعاً هواه، خصوصاً إذا تساويا بالنسبة إلى فرضه».

قلت: انظر ما قدمناه قريباً في التعليق على (ص ٧٩)، و«إحكام الفصول» (ص ٧٢٩ ـ ٧٣٠)، و«البرهان في أصول الفقه» (٢ / ١٣٥٠ ـ ١٣٥١).

---

(١) نقل عنه هٰذا الزركشي في «البحر» (٦ / ٣١٣) وغيره، وفي هٰذا نظر؛ فإنه قال في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ٢٠٤): «فإن قال قائل: فكيف تقول في المستفتي من العامة إذا أفتاه الرجلان واختلفا؛ فهل له التقليد؟ قيل له إن شاء الله هٰذا على وجهين:

أحدهما: إن كان العامي يتسع عقله ويكمل فهمه؛ إذا عقل أن يعقل، وإذا فهم أن يفهم، فعليه أن يسأل المختلفين عن مذاهبهم، وعن حججهم؛ فيأخذ بأرجحها عنده، فإن كان عقله يقصر عن هٰذا، وفهمه لا يكمل له؛ وَسِعَه التقليد لأفضلهما عنده».

قلت: وهٰذا تفصيل حسن، وليس فيه التخيير؛ فتأمل.

الخلاف؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين؛ فوردت كذٰلك على المقلد؛ فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة إليه مخيراً فيهما كما يخير في خصال الكفارة؛ فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه، وربما استظهر على ذٰلك بكلام بعض المفتين المتأخرين، وقوّاه بما روى من قوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم»[1]، وقد مر الجواب عنه، وإن صح؛ فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفواً فاستفتى صحابياً أو غيره فقلده فيما أفتاه به فيما له أو عليه، وأما إذا تعارض عنده قولا مفتيين؛ فالحق أن يقال: ليس بداخل تحت ظاهر الحديث لأن كل واحد منهما متبع لدليل عنده يقتضي ضد ما يقتضيه دليل صاحبه؛ فهما صاحبا دليلين متضادين، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى، وقد مر ما فيه؛ فليس إلا التَّرجيح بالأعلمية وغيرها[2].

وأيضاً؛ فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي كالدليلين بالنسبة إلى المجتهد، فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذٰلك المقلد، ولو جاز تحكيم[3] التشهي والأغراض في مثل هٰذا؛ لجاز للحاكم، وهو باطل بالإجماع.

وأيضاً؛ فإن في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنياً ينفي اتباع الهوى جملة،

---

(١) مضى تخريجه (٤/٤٥٢)، وهو حديث غير صحيح، وانظر تفصيلاً حول الجواب عن الاستدلال بهٰذا الحديث بما يؤيد قول المصنف في «رفع العتاب» (ص ٩٠ - ٩٣).

(٢) مثل الأورعية أو كثرة الأدلة؛ كما تراه في «المحصول» (٦ / ٨١)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٤٣٦)، و«رفع العتاب» (ص ٦٥ - ٦٦).

(٣) أي: فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولاً من الأقوال المنسوبة للمجتهدين، وبين أن يأخذ لنفسه بمحض هٰذا الاختيار، فلما كان ممنوعاً من الأول إجماعاً كان ممنوعاً من الثاني، ومن يدعي الفرق عليه البيان، على أن القرافي نقل الإجماع على حرمة اتباع الهوى في الفتيا أيضاً كما نقله عنه ابن فرحون في «التبصرة»[١/٥١] في الركن الثاني من أركان القضاء، ونقل عنه فيه أيضاً أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الإجماع. (د).

وهو قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وهٰذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان؛ فوجب ردها إلى الله والرسول، وهو الرجوع إلى الأدلة[1] الشرعية، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة؛ فاختياره أحدَ المذهبين بالهوى والشهوة مضادٌّ للرجوع إلى الله والرسول، وهٰذه الآية[2] نزلت على سبب فيمن اتبع هواه بالرجوع إلى حكم الطاغوت، ولذٰلك أعقبها بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾[3] الآية [النساء: ٦٠].

وبهٰذا[4] يظهر أن مثل هٰذه القضية لا تدخل تحت قوله: «أصحابي كالنجوم»[5].

وأيضاً؛ فإن ذٰلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم[6] الإجماع على أن ذٰلك فسق لا يحل.

---

(١) وهي الترجيح هنا. (د).

(٢و٣) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى؛ إلا أنهما مشتركتان في نوع السبب؛ فعليك بالرجوع لكتب التفسير. (د).

قلت: انظر «لباب النقول» (٧٢)، و«الصحيح المسند من أسباب النزول» (ص ٤٥).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «وهٰذا».

(٥) مضى تخريجه (٤ / ٤٥٢)، وهو حديث منكر.

(٦) قال في كتابه «مراتب الإجماع» (ص ٥٨): «واتفقوا على أنه لا يحلُّ لمفتٍ ولا لقاضٍ أن يحكم بما يشتهي مما ذكرنا في قصة، وبما اشتهى مما يخالف ذٰلك الحكم في أخرى مثلها، وإن كان كلا القولين مما قال به جماعة من العلماء ما لم يكن ذٰلك الرجوع عن خطأ لاح له إلى صوابٍ؛ بان له»، ونقله عنه المحلي في «شرح جمع الجوامع» (٢ / ٤٤٢).

ونقل الإجماع ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩١، ٩٢ ـ ط القديمة)، والباجي كما سيأتي عنه، وابن الصلاح في «آداب المفتي» (ص ١٢٥)، وحكاه عنهما ابن حجر الهيتمي في «الفتاوى الكبرى الفقهية» (٤ / ٢٠٤)، وانظر: «رفع العتاب» (ص ٧٦).

وأيضاً؛ فإنه مؤد إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء، وهو عين إسقاط التكليف[1]، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح[2] فإنه متبع للدليل؛ فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطاً للتكليف.

لا يقال: إذا اختلفا فقلد أحدهما قبل لقاء الآخر جاز[3]؛ فكذٰلك بعد لقائه، والاجتماع طردي؛ لأنا نقول: كلَّا، بل للاجتماع أثر لأن كل واحد منهما في الافتراق طريق موصل[4] كما لو وجد دليلاً ولم يطلع على معارضه بعد البحث عليه جاز له العمل، أما إذا اجتمعا واختلفا عليه؛ فهما كدليلين متعارضين اطَّلع عليهما المجتهد، ولقد أشكل القول بالتخيير المنسوب إلى القاضي ابن الطيب، واعتذر عنه بأنه مقيد لا مطلق؛ فلا يخير إلا بشرط أن يكون في تخييره [في][5] العمل بأحد الدليلين قاصداً لمقتضى الدليل في العمل المذكور، لا قاصداً لاتباع هواه فيه، ولا لمقتضى التخيير على الجملة؛ فإن التخيير الذي هو معنى الإباحة مفقودٌ ها هنا، واتباع الهوى ممنوع؛ فلا بد من هٰذا القصد.

وفي هٰذا الاعتذار ما فيه، وهو تناقض؛ لأن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال، إذ لا دليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح؛ فلا يكون هنالك متبعاً إلَّا هواه.

---

(١) انظر: (استدراك ١).

(٢) في (ط) و(ف): «للترجيح»، وصوب (ف) المثبت في الهامش، وكتب (م): «في (م) و(ت): فالترجيح».

(٣) أي: بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره، كما هو مذهب القاضي أبي بكر ومن معه للدليل السابق. (د).

(٤) في (ط): «متَّصل».

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من (ف) و(ط)، وصوب (ف) وجوده في الهامش، وعند (م): «أن يكون التخيير في العمل...».

فصل

وقد أدى إغفال هٰذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال؛ اتِّباعاً لغرضه[1] وشهوته، أو لغرض ذٰلك القريب وذٰلك الصديق.

ولقد وجد هٰذا في الأزمنة السالفة فضلاً عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعاً للغرض والشهوة، وذٰلك فيما لا يتعلق به فصل قضية وفيما يتعلق به ذٰلك.

فأما ما لا يتعلق به فصل قضية، بل هو فيما بين الإنسان وبين نفسه في عبادته أو عادته؛ ففيه من المعايب ما تقدم، وحكى عياض في «المدارك»[2]: «قال موسى بن معاوية: كنتُ عند البهلول بن راشد إذ أتاه ابن فلان[3]؛ فقال له بهلول: ما أقدمك؟ قال: نازلةٌ، رجلٌ ظلمه السلطان فأخفيته وحلفتُ بالطلاق

---

(١) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانوناً شرعياً، وجعلوه متجراً؛ حتى كتب بعض المؤلفين في فقه الشافعية ما نصه: «نحن مع الدراهم كثرةً وقِلَّةً». (د).

قلت: ومن الطرائف ما حكاه ابن حزم في «الإحكام» (٦ / ١٦٧) عن بعض الفقهاء في زمانه، قال: «قد يحمل اسم التّقدُّم في الفقه في بلدٍ ما عند العامة من لا خير فيه، ومن لا علم عنده، ومن غيره أعلم منه، وقد شهدنا نحن قوماً فُسَّاقاً حملوا اسم التَّقدُّم في بلدنا وهم ممن لا يحلُّ لهم أن يفتوا في مسألة من الدِّيانة، ولا يجوز قبول شهادتهم، وقد رأيتُ أنا بعضهم، وكان لا يقدم عليه في وقتنا هٰذا أحد في الفُتيا، وهو يتغطَّى الدِّيباج الذي هو الحرير المحضّ لحافاً، ويتخذ في منزله الصّور ذوات الأرواح من النحاس والحديد تقذف الماء أمامه، **ويفتي بالهوى للصَّديق فُتيا، وعلى العـدوّ فُتيا ضدّها، ولا يستحي من اختلاف فتاويه على قدر ميله إلى من أفتى، وانحرافه عليه، شاهدنا نحن هٰذا منه عياناً**، وعليه جمهور أهل بلدنا، إلى قبائح مستفيضة لا نستجيز ذكرها؛ لأننا لم نشاهدها» انتهى.

(٢) (١ / ٣٣٠ ـ ط بيروت).

(٣) أبهمه المصنف، وهو عبدالرحيم بن أشرس، على ما حكى القاضي عياض.

ثلاثاً ما أخفيتُه. قال له البهلول: مالك يقول: إنه يحنث[1] في زوجته. فقال السائل: وأنا قد سمعته يقول[2] وإنما أردت غير هٰذا. فقال: ما عندي غير ما تسمع. قال: فتردد إليه ثلاثاً، كل ذٰلك يقول له البهلول قولَه الأول، فلما كان في الثالثة أو الرابعة؛ قال: يا ابن فلان! ما أنصفتم الناس، إذا أتوكم في نوازلهم قلتم: «قال مالك»، «قال مالك»، فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص، الحسنُ يقول: لا حنث عليه في يمينه. فقال السائل: الله أكبر، قُلِّدَها[3] الحسن؟!» أو كما قال.

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين؛ فالأمر أشد، وفي «المَوَّازيَّة»[4] كتب عمر بن الخطاب: «لا تقض بقضاءين في أمر واحد فيختلفَ عليك أمرُك». قال ابن الموَّاز: «لا ينبغي للقاضي أن يجتهد في اختلاف الأقاويل، وقد كره مالك ذٰلك ولم يجوِّزه لأحد[5]، وذٰلك عندي أن يقضي بقضاء بعض[6] مَن

---

(١) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراهاً يرفع أثر الإيمان إذا كان الضرر عائداً على الشخص الحالف نفسه أو ولده؛ حتى أن الأب والأخ مثلاً لا يعد الخوف عليهما إكراهاً يرفع أثر الإيمان، ولو تحقق الحالف حصول ما ينزل بغير نفسه وولده من الضرر؛ فلا يعد إكراهاً، وإن كان يطلب منه اليمين شرعاً ـ ندباً أو وجوباً على الخلاف ـ لأجل سلامة ذٰلك الغير، ومحل الحنث إذاً يكن: «ابن فلان»، هٰذا حلف اليمين خوفاً على نفسه هو من عقوبته على إخفائه، أما إذا كان كذٰلك؛ فهو داخل في الإكراه، ولا حنث في اليمين، وهٰذا رأي مالك وأصحابه جميعاً في الإكراه، لا ينعقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات. (د).

(٢) في (م) و (ط): «يقوله».

(٣) معناه أخذها في عنقه كالقلادة، أي أنه هو المسؤول عنها ولست مسؤولاً؛ فأعمل بقوله والعهدة عليه، وتكبيره سرور منه بانفراج أزمته وحل مشكلته. (د).

قلت: وهو رد على (ف)، وتبعه (م) حيث قال: «أي: قلد الفتيا، وهو استغراب منه».

(٤) انظر عنها «دراسات في مصادر الفقه المالكي» (ص ١٤٩ ـ ١٥٣ ـ ط دار الغرب).

(٥) انظر: «الذخيرة» (١٠ / ١٣٣). (٦) في (ط): «في بعض».

مضى، ثم يقضي في ذٰلك الوجه بعينه على آخرَ بخلافه، وهو أيضاً مِن قول مَن مضى، وهو في أمر واحد، ولو جاز ذٰلك لأحد لم يشأ أن يقضي على هٰذا بفُتيا قوم ويقضيَ في مثله بعينه على قوم بخلافه بفُتيا قوم آخرين إلا فَعَلَ؛ فهٰذا ما قد عابه مَن مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً».

وما قاله صواب؛ فإن القصد من نصب الحكام رفع التشاجر والخصام على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر، مع عدم تطرق التهمة للحاكم، وهٰذا النوع من التخيير في الأقوال مضادٌّ لهٰذا كله.

وحكى أحمد بن عبدالبر[1] «أن قاضياً من قضاة قرطبة[2] كان كثير الاتباع ليحيى بن يحيى، لا يعدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء، فوقعت قضية تفرد فيها يحيى وخالف جميعَ أهل الشورى؛ فأرجأ القاضي القضاء فيها حياءً من جماعتهم، وردفته قضية أخرى كتب بها إلى يحيى؛ فصرف يحيى رسوله، وقال له: لا أشير عليه بشيء؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه. فلما انصرف إليه رسوله وعرَّفه بقوله قلق منه، وركب من فوره إلى يحيى، وقال له: لم أظن أن الأمر وقع منك هٰذا الموقع، وسوف أقضي له غداً إن شاء الله. فقال له يحيى: وتفعل ذٰلك صدقاً؟ قال: نعم. قال له: فالآن هيَّجتَ غيظي؛ فإني ظننت إذ خالفني أصحابي أنك توقفت مستخيراً لله، [متخيراً][3] في الأقوال، فأما إذ صرت تتَّبع الهوى وتقضي برضى مخلوق ضعيف؛ فلا خير فيما تجيء به، ولا فِيَّ إن رضيته منك؛ فاستعفِ مِن ذٰلك فإنه أستر لك، وإلا رفعتُ في عزلك». فرفع يَستعفي فعُزل.

وقصة محمد بن يحيى بن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورةٌ، ذكرها

---

(١) وعنه القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ٥٣٩ ـ ط بيروت).

(٢) سماه أحمد بن عبدالبر: «جميل المذهب».

(٣) سقط من (ط).

عياض[1]، وكانت مما غَضَّ من منصبه، وذٰلك أنه عُزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه، ثم عزل عن الشورى لأشياءَ نُقمت عليه، وسجَّل بسَخْطتِه القاضي حبيبُ بن زياد وأمـر بإسقاط عدالته وإلزامه[2] بيته وأن لا يفتي أحداً فأقام على ذٰلك وقتاً، ثم إن الناصر احتاج إلى شراء مجشرٍ[3] من أحباس المرضى بقُرطبة بعدوة النهر، فشكا إلى القاضي ابن بَقِيٍّ أمره وضرورته إليه لمقابلته مُتنزَّهَهُ[4] وتأذيه برؤيتهم أوَانَ تطلُّعهِ من عَلاليِّه؛ فقال له ابنُ بقيّ: لا حيلة عندي فيه، وهو أولى أن يحاط بحرمة الحبُس. فقال له: فتكلمْ مع الفقهاء فيه، وعرِّفهم رغبتي وما أجزله من أضعاف القيمة فيه؛ فلعلهم أن يجدوا لي في ذٰلك رخصة. فتكلم ابن بقيٍّ معهم، فلم يجعلوا إليه سبيلاً؛ فغضب النـاصر عليهم، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم إلى القصر وتوبيخهم؛ فجرت بينهم وبين الوزراء[5] مكالمةٌ ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده، وبلغ ابنَ لبابة هٰذا الخبرُ؛ فرفع إلى الناصر يغضُّ من أصحابه الفقهاء، ويقول: إنهم حجَّروا عليه واسعاً، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاوضة وتقلَّدَها وناظر أصحابَه فيها. فوقع الأمر بنفس الناصر، وأمـر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة؛ فاجتمع القاضي والفقهاء، وجاء ابن لبابة آخرَهم، وعرفهم القاضي ابن بقيٍّ بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطة[6] المعاوضة فيها،

---

(١) في «ترتيب المدارك» (٢ / ٣٩٩ ـ ط بيروت)، وذكرها المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٦٨٤ ـ ٦٨٥ ـ ط ابن عفان).

(٢) في (ط): «وألزمه».

(٣) كمنبـر حوض لا يسقى فيه، وبالفتح: اسم مكان من الجَشْر ـ بالسكون ـ، وهو أن يخرجوا بخيلهم فيرعوها أمام بيوتهم، والمراد به مرتفق المرضى كالمستشفى. (ف) وتبعه (م).

(٤) في الأصل و(ف) و(م): «منزهه»، وكذا في «الاعتصام» (٢ / ٦٨٤)، وفي «ترتيب المدارك» (٢ / ٣٩٩): «منتزهه وباديته فيهم، وأن مطلعه من علاليه...».

(٥) في (ط): «بعض الوزراء».

(٦) كذا في الأصل و(ف) و(د) و«الترتيب» و«الاعتصام»، وفي (م): «ورغبه».

فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحُبس عن وجهه، وابن لبابة ساكتٌ؛ فقال القاضي له: ما تقول أنت يا أبا عبدالله؟ قال: أما قولُ إمامنا مالك ابن أنس؛ فالذي قاله أصحابنا الفقهاء، وأما أهل العراق؛ فإنهم لا يجيزون[1] الحبس أصلاً، وهم علماء أعلام يهتدي بهم أكثر الأمة، وإذ بأمير المؤمنين من[2] الحاجة إلى هٰذا المجشر ما به فما ينبغي أن يردَّ عنه، وله في السنَّة فسحة، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق، وأتقلد ذٰلك رأياً. فقال له الفقهاء: سبحان الله! تترك قول مالك الذي أفتى به أسلافنا ومضَوا عليه واعتقدناه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه، وهو رأي أمير المؤمنين ورأي الأئمة آبائه؟ فقال له[3] محمد بن يحيى: ناشدتُكم اللهَ العظيم؛ ألم تنزل بأحد منكم مُلِمَّةٌ بلغت بكم أن أخذتم[4]فيها بقول غير مالك في خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم[5]؟قالوا: بلى. قال: فأمير المؤمنين أولى بذٰلك؛ فخذوا به مآخذكم، وتعلقوا بقول من يوافقه من العلماء؛ فكلهم قدوة. فسكتوا، فقال للقاضي: أنه[6] إلى أمير

---

(١) في كتاب «البدائع» [٦ / ٢١٨] في مذهب الحنفية: إنه ينبني على الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في جواز الوقف وعدمه، أنه لو بنى رباطاً أو خاناً للمجتازين أو سقاية للمسلمين لا تزول رقبة العين عن ملكه عند أبي حنيفة؛ إلا إذا أضاف الوقف إلى ما بعد الموت بأن قال: إذا مت فقد جعلت داري مثلاً وقفاً على كذا، ومثله إذا حكم به حاكم، أما عند صاحبيه؛ فيزول الملك بدون توقف على الإضافة إلى ما بعد الموت وبدون حكم الحاكم. (د).

قلت: انظر في تفصيل المسألة: «المدونة الكبرى» (٤ / ٣٤٢)، و«حاشية الدسوقي على الشرح الكبير» (٤ / ٩١)، و«التاج والإكليل» (٦ / ٤٢)، و«رسالة الحطاب في بيع الأحباس» (مخطوطة في دار الكتب المصرية، ق ٤، ٥)، و«أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية» (٢ / ٣٢ وما بعدها).

(٢) في (ف): «في»، وفي (م): «وإذا كان بأمير المؤمنين في . . .».

(٣) في (ط): «فقال لهم».

(٤) في (د): «أخذتهم».

(٥) بعدها في (ط): «في ذٰلك».

(٦) أي: أبلغ.

المؤمنينَ فُتياي. فكتب القاضي إلى أمير المؤمنين بصورة المجلس، وبقي مع أصحابه بمكانهم إلى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد بن يحيى بن لبابة، وينفذ ذٰلك ويعوض المرضى من هٰذا المجشر بأملاكه بِمِنْيَةِ عَجَب[1]، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجشر، ثم جيء من عند أمير المؤمنين بكتاب منه إلى ابن لبابة هٰذا بولايته خُطَّة الوثائق ليكون هو المتولي لعقد هٰذه المعاوضة؛ فهنىء بالولاية، وأمضى القاضي الحكم بفتواه، وأشهد عليه وانصرفوا؛ فلم يزل ابن لبابة يتقلد خطة الوثائق والشورى إلى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاث مئة.

قال القاضي عياض[2]: «ذاكرتُ بعضَ مشايخنا مرة بهٰذا الخبر؛ فقال: ينبغي أن يضاف هٰذا الخبر الذي حلَّ سجلَّ السخطة إلى سجل السُّخطة؛ فهو أولى وأشد في السُّخطة مما تضمنه. أو كما قال.

وذكر الباجي[3] في كتاب «التبيين لسنن المهتدين» حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هٰذه المسألة؛ قال: «وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال

---

(١) في زيادات «شرح القاموس» في مادة منية ما نصه: «والمنية بالكسر اسم لعدة قرى. . .» إلى أن قال: «منية عجب بالأندلس منها خلف بن سعيد المتوفى بالأندلس سنة ٣٠٥»؛ فقوله في «الاعتصام» [٢ / ٦٨٦ ـ ط ابن عفان] في فصل أسباب الخلاف: «ويعوض من هٰذا المجشر بأملاك ثمينة عجيبة» لا يقتضي أن يكون هنا تحريف، بل قوله: «وكانت عظيمة القدر. . . إلخ» يقتضي أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقتضى كونها اسماً لهٰذه البلدة بالأندلس. (د).

قلت: وهو رد على (ف) ـ وتبعه (م) ـ حيث قال: «لعله بأملاك ثمينة كما في «الاعتصام»» اهـ. قلت: الصواب «بمنية عَجَب» كما في «ترتيب المدارك» (١ / ٤٠٢) أيضاً.

(٢) في «ترتيب المدارك» (١ / ٤٠٢).

(٣) نقل عنه المزبور عند المصنف: ابن الصلاح في «آداب المفتي والمستفتي» (ص ١٢٥)، وابن حمدان في «صفة الفتوى» (٤٠ ـ ٤١).

الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيها شاء، دون أن يخرج عنها ولا يميل[1] إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذٰلك، فيقضي في قضية بقول مالك، وإذا[2] تكررت تلك القضية كان له أن يقضي فيها بقول ابن القاسم مخالفاً للقول الأول، لا لرأي تجدد له، وإنما ذٰلك بحسب اختياره».

قال: «ولقد حدثني من أثِقُهُ[3] أنه اكترى جزءً من أرض على الإشاعة، ثم إن رجلاً آخر اكترى باقي الأرض، فأراد المكتري الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد، فأفتي المكتري الثاني بإحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة في الإجارات. قال لي: فوردتُ من سفري، فسألت أولٰئك الفقهاء ـ وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين ـ عن مسألتي؛ فقالوا: ما علمنا أنها لك؛ إذ كانت لك المسألةُ أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها. فأفتاني جميعهُم بالشفعة، فقضي لي بها».

قال: وأخبرني رجلٌ عن كبير من فقهاء هٰذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلناً غير مستتر: إن الذي لصديقي عليَّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالرواية التي توافقه».

قال الباجي: «ولو اعتقد هٰذا القائل أن مثل هٰذا لا يحل له ما استجازه، ولو استجازه لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه».

قال: «وكثيراً ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها: لعل فيها رواية؟ أو لعل فيها رخصة؟ وهم يرون أن هٰذا من الأمور الشائعة الجائزة، ولو

---

(١) أي: ولا يلزم أن يكون ميله إلى أحد هٰذه الأقوال بمقتضى وجه ومرجح؛ إلا أنه يبقى الكلام في معنى كون هٰذا نظراً واستدلالاً، وأي شبهة ولو ضعيفة لهٰذا الزعم مع قوله: «لا يميل... إلخ»؟ (د).

(٢) في (ط): «فإذا».

(٣) في (د): «أوثقه»، وما أثبتناه من الأصل و (ف) و (م) و (ط).

كان تكـرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هٰذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي، وهٰذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، رضي بذٰلك من رضيه، وسخطه من سخطه، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه؛ فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه، والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ﴾ الآية [المائدة: ٤٩]؛ فكيف يجوز لهٰذا المفتي أن يفتي بما يشتهي، أو يفتي زيداً بما لا يفتي به عمراً لصداقة تكون بينهما أو غير ذٰلك من الأغراض؟ وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد في طلبه، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه، وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته؟!».

هٰذا ما ذكره، وفيه بيان ما تقدم من أن الفقيه[1] لا يحل له أن يتخير بعض الأقـوال بمجـرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحداً[2]،

(١) المـراد به غير المجتهـد ممن يعرف أقوال المجتهدين؛ لأنه الذي تقدم الكلام عن الباجي في الإنكار عليه؛ فالمجتهد من باب أولى. (د).

(٢) قال ابن فرحـون في «تبصـرة الحكـام» (١ / ٥١ ـ ٥٢، ٥٥ ـ ٥٦) والقـرافي في «الإحكام» (ص ٢٥٠) ـ والنص له ـ: «ولا ينبغي للمفتي إذا كان في المسألة قولانِ أحدُهما فيه تشديدٌ والآخَرُ فيه تخفيف أن يُفتي العامَّةَ بالتشديد، والخواصَّ من ولاةِ الأمور بالتخفيف، وذٰلك قريبٌ من الفسوقِ والخيانةِ في الدّين، والتلاعبِ بالمسلمين، ودليلُ فراغِ القلب من تعظيمِ الله تعالى وإجلاله وتقواه، وعِمارتِه باللَّعب وحُب الرياسة والتقرُّبِ إلى الخلق دون الخالق! نعوذ بالله تعالى من صفات الغافلين».

وقال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى في آخر «إعلام الموقعين» (٤ / ٢٢٢) في الفصل الذي عقده لفوائد تتعلق بالفتوى: «الفائدة التاسعة والثلاثون: لا يجوز للمفتي تتبُّع الحِيَل المحرمة والمكروهة، ولا تتبع الرُّخص لمن أراد نفعه، فإن تتبع ذٰلك فُسِّق، وحَرُمَ استفتاؤه، فإن حَسُنَ قصده =

والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هٰذا المفتي الذي ذكر؛ فإنه إنما أنكر ذٰلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى، وأما المجتهد؛ فهو أحرى بهٰذا الأمر.

فصل

وقـد زاد هٰذا الأمر على قدر الكفاية؛ حتى صار الخلاف في المسائل

= في حيلة جائزة لا شبهة فيها ولا مفسدة، لتخليص المستفتي بها من حرج جاز ذٰلك، بل استُحبَّ، وقد أرشد الله نبيه أيوب عليه السلام إلى التخلص من الحِنث بأن يأخذ بيده ضِغْثاً فيضرب به المرأة ضربة واحدة.

وأرشد النبي ﷺ بلالاً إلى بيع التمر بدراهم، ثم يشتري بالدراهم تمراً آخر، فيتخلص من الربا.

فأحسن المخارج ما خَلَصَ من المآثم، وأقبح الحيل ما أوقع في المحارم، أو أسقط ما أوجبه الله ورسوله من الحق اللازم، والله الموفق للصواب» انتهى.

ومن لطيف ما يُذكر في جنب الترخص: ما قاله الإمام ابن الجوزي رحمه الله تعالى عن نفسه، في كتابه «صيد الخاطر» (٢ / ٣٠٤)، وقد ترخص في بعض الأمور:

«ترخَّصتُ في شيء يجوز في بعض المذاهب، فوجدتُ في قلبي قسوة عظيمة، وتخايل لي نوع طَرْدٍ عن الباب، وبعد وظلمة تكاثفت.

فقالت نفسي: ما هٰذا؟ أليس ما خرجتَ عن إجماع الفقهاء؟ فقلتُ لها: يا نفس السوء! جوابُك من وجهين:

أحدهما: أنك تأولت ما لا تعتقدين، فلو استُفتيتِ لم تُفتي بما فعلْتِ. قالت: لو لم أعتقد جوازَ ذٰلك ما فعلته. قلت: إلا أن اعتقادك هو ما ترضينه لغيركِ في الفتوى.

والثاني: أنه ينبغي لك الفرح بما وجدت من الظلمة عقيب ذٰلك، لأنه لولا نورٌ في قلبك ما أثَّر مثلُ هٰذا عندكِ. قالت: فلقد استوحشت بهٰذه الظلمة المتجددة في القلب. قلت: فاعزمي على الترك، وقدِّري ما تركتِ جائزاً بالإجماع، وعُدِّي هجرَه ورعاً، وقد سلمتِ».

معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتمادُ في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف؛ فإن له نظراً آخر[1]، بل في غير ذٰلك، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع؛ فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها، فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمداً[2] وما ليس بحجة حجة.

حكى الخطابي[3] في مسألة البِتع[4] المذكور في الحديث عن بعض الناس؛ أنه قال: «إن الناس لما اختلفوا في الأشربة، وأجمعوا على تحريم خمر العنب، واختلفوا فيما سواه؛ حَرَّمنا ما اجتمعوا[5] على تحريمه وأبحنا ما سواه».

قال: «وهٰذا خطأ فاحش، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول».

قال: «ولو لزم ما ذهب إليه هٰذا القائل للزم مثله في الرِّبا والصَّرف ونكاح المتعة؛ لأن الأمة قد اختلفت فيها».

قال: «وليس الاختلاف حُجَّةً وبيان السنة حجة[6] على المختلفين من

(١) يأتي في الفصل الثامن وهو أنه يراعي الخلاف بعد الوقوع والنزول؛ لأنه حينئذ يتجدد نظر واجتهاد آخر. (د).

(٢) في (د): «متعمَّداً».

(٣) في «إعلام الحديث» (٣ / ٢٠٩١ - ٢٠٩٢).

(٤) بكسر فسكون: نبيذ يتخذ من عسل كأنه الخمر صلابة. (ف) وتبعه (م).

(٥) عند الخطابي: «لزمنا ما أجمعوا...».

(٦) أي: وقد بينت فيما اختلفوا فيه من مسكر غير العنب، وأنواع الربا، ونكاح المتعة، والصرف، وغيرها؛ فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف. (د).

الأوَّلين والآخرين». هٰذا مختصر ما قال[1].

والقائل بهٰذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حجة له ويدرأ بها عن نفسه؛ فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه، وذٰلك أبعد [له][2] من أن يكون ممتثلاً لأمر الشارع، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلٰهه هواه.

ومن هٰذا أيضاً جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع[3] في الأقوال، وعدم التحجير على رأي واحد، ويحتج في ذٰلك بما روي عن القاسم بن محمد وعمر بن عبدالعزيز وغيرهما مما تقدم ذكره[4]، ويقول: إن الاختلاف رحمة، وربما صرح صاحب هٰذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر، أو الذي[5] عليه أكثر المسلمين. ويقول له: لقد حجرت واسعاً، وملت بالناس إلى الحرج، وما في الدين من حرج، وما أشبه ذٰلك. وهٰذا القول خطأ كله، وجهل بما وضعت له الشريعة، والتوفيق بيد الله.

وقد مر من الدليل على خلاف ما قالوه ما فيه كفاية، والحمد لله، ولٰكن نقرر منه ها هنا بعضاً على وجه لم يتقدم مثله، وذٰلك أن المتخير بالقولين مثلاً بمجرد موافقة الغرض؛ إما أن يكون حاكماً به، أو مفتياً، أو مقلداً عاملاً بما أفتاه به المفتي.

---

(١) ذكر المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٨٧٠ - ٨٧١ - ط ابن عفان) نحو المذكور تحت هٰذا الفصل، وأورد مقولة الخطابي مختصرة، وقال: «وقد تقررت هٰذه المسألة على وجهها في كتاب «الموافقات»، والحمد لله».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (ماء). وفي (ط): «أبعد له عن».

(٣) في (ماء): «المتوسّع».

(٤) في (ص ٦٧، ٦٨).

(٥) في (د): «والذي».

أما الأول؛ فلا يصح على الإطلاق؛ لأنه إن كان متخيراً بلا دليل لم يكن أحـد الخصمين بالحكم له أولى من الآخـر، إذ لا مرجـح عنده بالفرض إلا التشهي؛ فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر، ثم إن وقعت له تلك النازلة بالنسبة إلى خصمين آخرين؛ فكذٰلك، [أو بالنسبة إلى الأول؛ فكذٰلك][1]، أو يحكم لهٰذا مرة ولهٰذا مرة، وكل ذٰلك باطل ومؤد إلى مفاسد لا تنضبط بحصر، ومن ها هنا شرطوا في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد، وحين فقد؛ لم يكن بدٌّ من الانضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم [إلا بمذهب فلان[2] ما وجده[3]، ثم بمذهب فلان؛ فانضبطت الأحكام بذٰلك، وارتفعت المفاسد المتوقعة][4] من غير ذٰلك الارتباط، وهٰذا معنى أوضحُ مِن إطناب فيه.

وأما الثاني؛ فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث[5] خارج عن القولين، وهٰذا لا يجوز له

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(2) هو ابن القاسم؛ كما قاله الباجي. (د).

(3) في (ط): «وجدوه».

(4) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(5) فإن تخييره للسائل في الأخذ بأي القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفي من قائل والإثبات من القائل الآخر، وإنشاء حكم شرعي كهٰذه الإباحة لا يصح قطعاً إلا من مجتهد بدليل، والفرض خلافه، وهٰذا أولى من قوله: «وإن بلغها... إلخ»؛ لأنه سلم أن الإباحة قول ثالث غير النفي والإثبات، وعليه لا يكون مانع يمنع المجتهد ـ إذا وقع له الدليل على الإباحة ومخالفة القولين ـ من إثباتها وتقريرها حكماً شرعياً؛ فليس الموضوع حينئذ موضوع قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الأصوليون في مسألة أنه لا يصح أن يكون لمجتهـد قولان في مسـألة واحدة، بل هو حينئذ قول واحد بالإباحة، على أن الإباحة هنا ليست معقولة؛ لأن الإباحة تخيير بين فعل شيء وتركه، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء لأنه حرام، وبين فعله لأنه مباح؛ فليست تخييراً بين الفعل والترك. (د).

إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق، وإن بلغها لم يصح له القولان في وقت واحد ونازلة واحدة أيضاً حسبما بسطه أهل الأصول.

وأيضاً؛ فإن المفتي قد أقامه المستفتي مقام الحاكم على نفسه، إلا أنه لا يُلزمه المفتي ما أفتاه به، فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذٰلك هٰذا.

وأما إن كان عامياً؛ فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع، ولأن العامي إنما حكَّم العالمَ على نفسه ليخرج عن اتباع هواه، ولهٰذا بعثت الرسل وأنزلت الكتب؛ فإن العبد في تقلباته دائر بين لَمَّتين: لَمَّة ملك، ولمَّة شيطان[1]؛ فهو مخير بحكم الابتلاء[2] في الميل مع أحد الجانبين، وقد قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧

(١) اللمة؛ بفتح اللام: الهمة والخطرة تقع في القلب، وفي حديث ابن مسعود؛ قال: «لابن آدم لمتان: لمة من الملك، ولمة من الشيطان، فأما لمة الملك؛ فاتعاد بالخير، وتصديق بالحق، وتطييب بالنفس، وأما لمة الشيطان؛ فاتعاد بالشر، وتكذيب بالحق، وتخبيث بالنفس»، قال ابن الأثير: «أراد إلمام الملك أو الشيطان به والقرب منه؛ فما كان من خطرات الخير فهو من الملك، وما كان من خطرات الشر فهو من الشيطان». (ف).

قلت: أخرج الترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب ومن سورة البقرة، رقم ٢٩٩١)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ١ / ٢٧٩ / رقم ٧١)، وأبو يعلى في «المسند» (٨ / ٤١٨ / رقم ٤٩٩٩)، وعنه ابن حبان في «صحيحه» (٤٠ ـ موارد و٩٩٧ ـ الإحسان)، وابن جرير في «التفسير» (٣ / ٨٨) من طريق أبي الأحوص عن عطاء بن السائب عن مرَّة الهَمْداني عن ابن مسعود مرفوعاً: «إن للشيطان لمَّة، وللملك لمة...»، وإسناده ضعيف، عطاء اختلط، وسماع أبي الأحوص ـ واسمه سلّام بن سُليم ـ بعد الاختلاط، وباقي رجاله ثقات.

وأخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (١ / ١٠٩)، وابن جرير في «التفسير» (٣ / ٨٨، ٨٩) من طريق أخرى بإسنادٍ صحيح عن ابن مسعود قوله، وله حكم الرفع؛ إذ لا مجال للاجتهاد فيه، والله أعلم. وفي (ط): «لمة الملك ولمة الشيطان».

(٢) أي: لا بحكم التشريع، وإلا؛ فهو مطالب بمقتضى الأولى لا غير. (د).

ـ ٨].

﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣].

﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠].

وعامة الأقوال الجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والإثبات[١]، والهوى لا يعدوهما، فإذا عرض العامي نازلته على المفتي؛ فهو قائل له: «أخرجني عن هواي ودلني على اتباع الحق»؛ فلا يمكن ـ والحال هٰذه ـ أن يقول له: «في مسألتك قولان؛ فاختر لشهوتك أيهما شئت؟». فإن معنى هٰذا تحكيم الهوى دون الشرع[٢]، ولا ينجيه من هٰذا أن يقول: ما فعلتُ إلا بقول عالم؛ لأنه حيلة من جملة الحيل التي تنصبها النفس، وقاية عن القال والقيل، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية، وتسليط المفتي العامي على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجَه عن هواه رميٌ في عماية، وجهل بالشريعة، وغش في النصيحة، وهٰذا المعنى جار في الحاكم وغيره، والتوفيق بيد الله تعالى.

فصل

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع[٣] رخص المذاهب، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله؛ فقال: إن أراد المانع ما هو على خلاف

---

(١) أي: طلب الفعل أو الترك. (د).

(٢) نقله عن المصنف بتصرف محمد بن القاسم القادري (ت ١٣٣١هـ) في كتابه «رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختياراً حرام» (ص ٦٤ ـ ٦٥)، وهو مطبوع.

وانظر في المسألة: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٧٢ ـ ٤٧٣).

(٣) اختلفوا: هل يجب على العامي التزام مذهب معين في كل واقعة؟ فقال به جماعة، وقال الأكثرون: لا يلزمه، وبه قال أحمد، أما إذا التزم مذهباً معيناً؛ فلهم في ذٰلك خلاف آخر، وهو: هل يجوز له أن يخالف إمامه ويأخذ بقول آخر في بعض المسائل؟ فمنعه بعضهم مطلقاً، وأجازه بعضهم =

الأمور الأربعة التي ينقض فيها قضاء القاضي[1]؛ فمسلَّم، وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف؛ فممنوع إن لم يكن على خلاف ذلك، بل قوله عليه الصلاة

= كذلك، وفصل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما، أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأخف والأسهل؛ فقال أحمد والمروزي: «يفسق»، وقال الأوزاعي: «من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام»، وتقدم نقل المؤلف عن ابن حزم الإجماع على تفسيق متتبع الرخص، وبهذا تعلم أنه لا تلازم بين منع تتبع الرخص وعدم الانتقال إلى مذهب إلا بكماله؛ فتتبع الرخص فسق، والأخذ بقول غير إمامه في بعض المسائل عرفت ما فيه من الخلاف، وعلى كل حال متى لم يكن تلاعباً ولا تتبعاً للرخص لا حجر فيه على الصحيح ما لم يترتب عليه التلفيق، وإلا منع؛ فلا يصح جعل قوله: «وأنه إنما يجوز الانتقال. . . إلخ» عطف تفسير «من منع»؛ إلا على قول ضعيف، وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضي أن تتبع الرخص أعم من الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح في المذهب، وعليه؛ فلا يصح جعل قوله: «وإنه إنما يجوز. . . إلخ» تفسيراً لأنه يكون تفسيراً للشيء بما هو أخص منه. (د).

قلت: ومن الجدير بالذكر هنا ما أورده الذهبي في «السير» (٨ / ٩٠) متعقباً مقولة من قال: «إن الإمام لمن التزم بتقليده، كالنبي مع أُمته، لا تَحِلُّ مخالفته»! قال: «قلت: قوله: «لا تَحِلُّ مخالفته»! مجرد دعوى، واجتهاد بلا معرفة، بل له مخالفةُ إمامه إلى إمامٍ آخر، حجُّته في تلك المسألة أقوى، لا بل عليه اتباعُ الدليل فيما تبرهنَ له، لا كمن تمذهَب لإمام، فإذا لاح له ما يُوافقُ هواه، عَمِلَ به من أيِّ مذهبٍ كان، ومن تتبَّع رُخَصَ العلماء، وزلَّاتِ المجتهدين؛ فقد رقَّ دينُه، كما قال الأوزاعي أو غيرُه».

ثم قال (٨ / ٩٣ - ٩٤):

«ولا ريبَ أن كلَّ من أنِسَ من نفسه فقهاً، وسَعَةِ علمٍ، وحُسنَ قصدٍ، فلا يسعهُ الالتزام بمذهبٍ واحدٍ في كل أقواله، لأنه قد تبرهن له مذهبُ الغير في مسائل، ولاح له الدليل، وقامت عليه الحجَّةُ، فلا يُقلِّدُ فيها إمامه، بل يعمل بما تَبَرْهَن، ويُقلِّد الإمامَ الآخرَ بالبرهان، لا بالتَّشهي والغرض».

(١) أي: إذا وقع على خلافها وهي النص الجلي والإجماع والقياس الجلي وقواعد للشرع، راجع «التبصرة» [١ / ٥٦] لابن فرحون. (ف) ونحوه عند (م).

قلت: انظر أيضاً «الذخيرة» (١٠ / ١٣٤)، و«رفع العتاب» (ص ٥٨).

والسلام: «بُعِثْتُ بالحَنيفِيَّةِ السَّمْحة»[1] يقتضي جواز ذٰلك؛ لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعةُ لم ترد بقصد مشاق العباد، بل بتحصيل المصالح، وأنت تعلم بما تقدم [ما][2] في هٰذا الكلام؛ لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جارٍ على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيارُ الأقوال بالتشهي بثابتٍ من أصولها؛ فما قاله عين الدعوى.

ثم نقول: تتبع الرخص ميلٌ مع أهواء النفوس، والشرعُ جاء بالنهي عن اتباع الهوى؛ فهٰذا مضاد لذٰلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضاً لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وموضع الخلاف موضع تنازع؛ فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة، وهي تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه، لا الموافق للغرض.

فصل

وربما استجاز هٰذا بعضهم في مواطن يدَّعي فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناءً على أن الضرورات تبيح المحظورات؛ فيأخذ عند ذٰلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج[3] عن المذهب، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب، فهٰذا أيضاً من ذٰلك الطراز المتقدم؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر، ومحالُّ الضرورات معلومة من الشريعة، فإن كانت هٰذه المسألة

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٢١١).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (ف)، وقال: «الأولى: «ما في هٰذا الكلام»».

(٣) بناء على ما تقدم له من جعله من باب تتبع الرخص، وهو مبني على وجوب التزام مذهب معين في كل واقعة، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله، وقد عرفت ما فيه. (د).

منها؛ فصاحب المذهب قد تكفَّل ببيانها أخذاً عن[1] صاحب الشرع؛ فلا حاجة إلى الانتقال عنها، وإن لم تكن[2] منها؛ فَزَعْمُ الزَّاعِمِ أنها منها خطأٌ فاحشٌ، ودعوى غيرُ مقبولةٍ.

وقد وقع في «نوازل ابن رشد»[3] من هٰذا مسألة نكاح المتعة.

ويذكر عن الإمام المازري[4] أنه سئل: ما تقول فيما اضطر الناس إليه في هٰذا الزمان ـ والضرورات تبيح المحظورات ـ من معاملة فقراء أهل البدو في سني الجدب؛ إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدَّين إلى الحصاد أو الجذاذ، فإذا حل الأجل قالوا لغرمائهم: ما عندنا إلا الطعام. فربما صدقوا في ذٰلك؛ فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم، خوفاً أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره[5] لفقرهم، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضرياً إلى الرجوع إلى حاضرته، ولا حكام بالبادية أيضاً، مع ما في المذهب في ذٰلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذٰلك وغيره من بيوع الآجال خلافاً للقول بالذرائع.

---

(١) في (م): «من».

(٢) في (م): «يكن».

(٣) انظر: «فتاويه» المطبوعة (٣ / ١٥٣٧)، وهي النوازل على ما ذكر المحقق في أولها (١ / ٣٩).

(٤) نقله عنه صاحب «المعيار المعرب»، وعنه المسناوي في تآليفه في «الاستنابة»، وعنه صاحب «رفع العتاب والملام» (ص ٦٤).

(٥) هٰذه المسألة تنتهي في التفريع إلى أربع وخمسين مسألة، على ما فصله ابن رشد في «المقدمات» (٢ / ٥٢٦ ـ ٥٣٦)، و«النوازل» أو «الفتاوى» (١ / ٣٨٤ ـ ٤٠١)، وعنه التاودي في «حلي المعاصم» (٢ / ٣٢٢ وما بعدها)، وميارة في «شرح التحفة» (٢ / ٢٠٤)، والمواق في «التاج والإكليل» (٥ / ٥٩ وما بعدها)، وغيرهم.

فأجـاب: إن أردتَ بما أشرتَ إليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى؛ فهٰذا ممنوع[1] في المذهب، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت.

قال: ولستُ ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قل، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذٰلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه، فلو فتح لهم باب في مخـالفة المذهب؛ لاتسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب[2]، وهٰذا من المفسدات[3] التي لا خفاء بها، ولٰكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً؛ فليأخذه منهم من يبيعه على ملك مُنفِذه[4] إلى الحاضرة، ويقبض البائع الثمن، ويفعل ذٰلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار ما يجوز.

فانـظر كيف لم يستجز ـ وهو المتفق على إمامته ـ الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه بناء على قاعدة مصلحية ضرورية؛ إذ قلَّ الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله؟ فلو فتح[5] لهم هٰذا الباب لانحلَّت عرى المذهب، بل جميع المذاهب[6]؛ لأن ما وجب

---

(١) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيئة والثمن النقدي المتوسط ملغى، وهٰذا بناء على التزام سد الذرائع كما هو المذهب. (د).

(٢) الأصوب أن يقول: «هيبة الشرع».

(٣) لأنه يكون تحكيماً للهوى؛ فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته، ولا يكون داخلاً تحت قانون شرعي يضبط به تصرفاته. (د).

(٤) في (م): «منقذه» بالقاف، وفي الأصل و(ف) و (د) و (ط) بالفاء.

(٥) في (م): «صح»، وهو خطأ.

(٦) جمع أبو عبدالله محمد بن قاسم القادري الفاسي (ت ١٣٣١هـ) كتاباً فيه نقل عن =

للشيء وجب لمثله، وظهر أن تلك الضرورة التي ادعيت في السؤال ليست بضرورة.

فصل

وقد أذكر هٰذا المعنى جملةً مما في اتباع[1] رخص المذاهب من المفاسد، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة؛ كالانسلاخ من الدِّين بترك اتباع الدليل[2] إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهٰذا الاعتبار سيَّالاً لا ينضبط[3]، وكترك[4] ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم؛ لأن المذاهب

= علماء المذاهب من الفتوى بغير المشهور في المذهب، وسماه «رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختياراً حرام»، واعتنى بذكر كلام المصنف (الشاطبي)، انظر منه: (ص ٣٥، ٣٧، ٥٧، ٥٨، ٦٥، ٦٦، ٨٠ وغيرها)؛ إذ هٰذا رأيه كما رأيت، وهو مطبوع عن دار الكتاب العربي بتحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي سنة ١٤٠٦هـ.

(١) راجع «التحرير» لابن الكمال[1] في الأصول في باب التقليد؛ فقد أجاز تتبع رخص المذاهب، وقال شارحه: «لٰكن ما نقل عن ابن عبدالبر: «لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعاً» إن صح احتاج إلى جواب، ويمكن أن يقال: لا نسلم صحة الإجماع، فقد روي عن أحمد عدم تفسيق متتبع الرخص في رواية أخرى وعن أبي هريرة أنه لا يفسق. (د).

قلت: انظر رسالة «زجر السفهاء عن تتبع رخص الفقهاء»؛ ففيها جمع مستطاب في المنع من تتبع رخص المذاهب، والمفاسد المترتبة على ذٰلك.

(٢) كما يقول الله تعالى: ﴿فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون﴾ الآية [النساء: ٥٩]. (د).

(٣) فلا يحجر النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد. (د).

(٤) هٰذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقلد فيها بتفاصيلها في المذهب الآخر، كما كان الحال في ذٰلك الزمان، أما الآن؛ فقد ترتفع هٰذه المفسدة. (د).

---

(١) كذا في الأصل ولعل صوابه: «لابن الهمام، الكلام...».

الخارجة عن مذهب مالك في هٰذه الأمصار مجهولة، وكانخرام قانون السياسة الشرعية[1] بترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق[2] إجماعهم، وغير ذٰلك من المفاسد التي يكثر تعدادها، ولولا خوف الإطالة والخروج عن الغرض لبسطت من ذٰلك، ولٰكن فيما تقدم منه كافٍ، والحمد لله.

---

(١) وهي الطرق العادلة التي تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم، وإهمالها يضيع الحقوق، ويعطل الحدود، ويجرىء أهل الفساد، ويندرج فيها كل ما شرع لسياسة الناس وزجر المتعدين، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص، أو صيانة الأنساب كحد الزنا، أو الأعراض كحد القذف، والتعزير على السب، أو لصيانة الأموال كحد السرقة والحرابة، أو لحفظ العقل كحد الخمر، أو ما كان من الأحكام للردع والتعزير؛ كجزاء الصيد للمحرم، وكفارة الظهار واليمين، وهجر المرأة وضربها في النشوز، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك، وما يتصل بذٰلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالإرهاب، والضرب، والسجن، وتحليف الشهود، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال، وتفريق الشهود عند أداء الشهادة، وتفريق المتهمين، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر، وهٰكذا من الأمور التي توصل إلى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البينات وتوجيه الأيمان، ولا يخفى أن القسم الأخير الذي قلنا فيه: «وما يتصل بذٰلك... إلخ» مختلف فيه، وإنما سبيله سبيل المصالح المرسلة أو شبيهٌ بها؛ ففيه الخلاف باعتباره ـ وهو الذي ينبغي التعويل عليه ـ وعدم اعتباره، فإذا ورد هٰذان القولان فيه أو في شيء من الأنواع السابقة عليه، وحكمنا أو أفتينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهي؛ انخرم قانون السياسة الشرعية، ولم يكن هناك ضابط للعدالة بين الناس، وهٰذا مفسدة أي مفسدة تؤدي إلى الفوضى والمظالم؛ فتضيع الحقوق، وتعطل الحدود، ويجترىء أهل الفساد. (د).

(٢) كما إذا قلد مالكاً في عدم نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، وأبا حنيفة في عدم النقض بمس الذكر، وصلى؛ فهٰذه صلاة مجمع منهما على فسادها، وكما إذا قلد مالكاً في عدم النقض بلمس المرأة خالياً عن قصد الشهوة ووجودها، والشافعي في الاكتفاء بمسح بعض الرأس؛ فوضوءه باطل، وصلاته كذٰلك، وكمن تزوج بلا صداق ولا ولي ولا شهود. (د).

قلت: انظر في المسألة الأخيرة وبيان سوء التلفيق فيها: «فتاوى رشيد رضا».

فصل

وقد بنوا أيضاً على هٰذا المعنى مسألة أخرى، وهي:

هل يجب الأخذ بأخف القولين، أم[1] بأثقلهما[2]؟ واستدل لمن قال بالأخف بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ الآية [البقرة: ١٨٥].

وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضِرار»[3].

وقوله: «بُعِثْتُ بالحنيفيَّةِ السَّمحة»[4].

كل ذٰلك ينافي شرع الشاق[5] الثقيل، ومن جهة القياس أن الله غني

(١) في (ف) و(م): «أو».

(٢) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر، وهٰذا القول ومقابله لا يصحان؛ لأن الواجب ـ كما قال المؤلف ـ الرجوع للدليل الشرعي لا غير، سواء أقضى بالأخف أم بالأثقل، ثم في القول بالأخذ بالأخف مطلقاً ما تقدم من المفاسد التي أشير إليها في الفصل السابق. (د).

قلت: والقائلون بالأخذ بأثقل القولين ذهبوا إليه للاحتياط!! ويرد عليهم بأن الاحتياط هو «الاستقصاء والمبالغة في اتباع السنة، وما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه، من غير غلوّ ومجاوزة، ولا تقصير، ولا تفريط، فهٰذا هو الاحتياط الذي يرضاه الله ورسوله» قاله ابن القيم في كتابه «الروح» (ص ٣٤٦). انظر في المسألة: «البحر المحيط» (٦ / ٣٢٢ ـ ٣٢٣، ٣٢٥ ـ ٣٢٦)، و«البرهان» (٢ / ١٣٤٤)، و«شرح الكوكب المنير» (٤ / ٥٨١)، و«المستصفى» (٢ / ٣٩١)، و«روضة الناظر» (٣ / ١٠٢٦)، و«المسودة» (٤٦٣ ـ ٤٦٤)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٢٥٥)، و«إرشاد الفحول» (٢٧١)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٣٩٢ ـ مع شرح المحلي)، و«إغاثة اللهفان» (١ / ١٦٢ ـ ١٦٣)، و«الاختلاف وما إليه» (١٠٣ ـ ١٠٤).

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٧٢).

(٤) مضى تخريجه (٢ / ٢١١).

(٥) في (ماء): «المشاق».

كريم، والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين الجانبين كان الحمل على جانب الغني أولى.

والجواب عن هٰذا ما تقدم[1]، وهو أيضاً مؤد إلى إيجاب إسقاط التكليف جملة؛ فإن التكاليف كلها شاقة ثقيلة، ولذٰلك سميت تكليفاً من الكلفة، وهي المشقة، فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهٰذه الدلائل؛ لزم[2] ذٰلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذٰلك، ولا يقف عند حد إلا إذا لم يبق على العبد تكليف، وهٰذا محال، فما أدى إليه مثله؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال، ثم قال المنتصر لهٰذا الرأي[3]: إنه يرجع حاصله إلى أن الأصل في الملاذّ الإذن، وفي المضار الحرمة، وهو أصل قرره في موضع آخر، وقد تقدم التنبيه على ما فيه في كتاب المقاصد[4].

وإذا حكمنا ذٰلك الأصل هنا؛ لزم منه أن الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلف، وهٰذا كله إنما جره عدم الالتفات إلى ما تقدم.

---

(١) وهو أن سماحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جارٍ على أصولها، واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافي أصولها. (د).

(٢) في الأصل: «فيلزم».

(٣) المصنف ينقل عن «المحصول» (٦ / ١٥٩ ـ ١٦٠)، والعبارات السابقة مع الأدلة منه، ومراده بكلامه هٰذا صاحبه الرازي، ويؤكده بقوله: «وهو أصل قرره في موضع آخر»، وتجد ذٰلك في «المحصول» (٦ / ١٠٧ ـ ١٠٨) أيضاً، وسيأتي كلام المصنف في المسألة الرابعة من الطرف الثاني من كتاب الاجتهاد أن الذي ينبغي للمفتي اختيار التوسط.

(٤) وتقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك: «إنه تحكيم للهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تابعة لا متبوعة». (د).

فصل

فإن قيل[1]: فما معنى مراعاة الخلاف[2] المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف؛ فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها، فإن كانت مختلفاً فيها؛ روعي فيها قول المخالف، وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها، ألا تراهم يقولون: كل نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به[3] الميراث، ويفتقر في فسخه إلى الطلاق، وإذا دخل مع الإمام في الركوع وكبر للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام؛ فإنه يتمادى مع الإمام مراعاة[4] لقول

---

(1) رجوع إلى معارضة أصل المسألة، ولكن بشيء لم يتقدم له في أدلة المعارضة السابقة، وأفرده هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق. (د).

(2) انظر حوله: «تهذيب السنن» (١ / ٦٠)، و«بدائع الفوائد» (٣ / ٢٥٧ ـ ٢٥٩)، و«إغاثة اللهفان» (١ / ١٢٩ ـ ١٣٠ ـ ط الفقي) كلها لابن القيم، و«المعلم بفوائد مسلم» (١ / ٧١ ـ ٧٢)، و«إيضاح السالك» (١٦٠) للونشريسي، و«ملء العيبة» (٣ / ٢٤٨) لابن رشيد، و«المنثور في القواعد» للزركشي (٢ / ١٢٧ ـ ١٣٤)، و«الأشباه والنظائر» (ص ٩٤ ـ ٩٥) للسيوطي، وبهامشه «المواهب السنية على الفرائد البهيّة» (ص ٢٠٦ ـ ٢١٢) للجرهزي، و«فتح الباري» (١ / ١٢٧)، و«الدين الخالص» (٤ / ١٧٦، ١٨٢) لصديق حسن خان، و«الفواكه العديدة» (٢ / ١٣٦)، و«تمام المنة» (١٥٩)، وما مضى عند المصنف (١ / ١٦١ وما بعدها)، و«الاعتصام» (١ / ٢١٤ و٢ / ١٤٦ ـ ط رضا، و٢ / ٦٤٧ ـ ط ابن عفان)، و«الاختلاف وما إليه» (ص ٧٩)، وما سيأتي (ص ١٨٨ ـ ١٨٩).

(3) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد، ويتعلق به من المصلحة وأدلتها ما يرجح قول المخالف. (د).

قلت: انظر «الذخيرة» (٤ / ٤٤٦ ـ ٤٤٧ ـ ط دار الغرب) للقرافي.

(4) بعد الوقوع تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال، وهو يرجح دليل المخالف ويقويه في هذه الحالة. (د). قلت: انظر في المسألة: «قواعد ابن رجب» (ق ١٨ ـ بتحقيقي)، و«الذخيرة» =

من قال: إن تكبيرة الركوع تجزىء عن تكبيرة الإحرام، وكذلك من قام إلى ثالثة في النافلة وعقدها يضيف إليها رابعة مراعاة لقول من يجيز[1] التنفل بأربع بخلاف المسائل المتفق عليها؛ فإنه لا يراعي فيها غير دلائلها، ومثله جار في عقود البيع وغيرها؛ فلا يعاملون الفاسد المختلف في فساده معاملة[2] المتفق على فساده، ويعللون التفرقة بالخلاف؛ فأنت تراهم يعتبرون الخلاف، وهو مضاد لما تقرر في المسألة.

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فإنه قال: «الخلاف لا يكون حجة في الشريعة»[3]، وما قاله ظاهر؛ فإن دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين، كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقضتيه[4] الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم[5].

وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ[6] الذين أدركتهم؛ فمنهم من تأوَّل

= (٢ / ١٦٩ ـ ط دار الغرب)، و«فتح الباري» (٢ / ٢١٧ ـ ٢١٨)، وكتابنا «القول المبين» (ص ٢٦٦ ـ ط الأولى).

(١) في (ط): «قال: يجيز».

(٢) البيع بيعاً فاسداً مجمعاً على فساده يجب رده إن لم يفت؛ فإن فات مضى بقيمته إن كان مقوماً ومثله إن كان مثلياً، أما المختلف في فساده؛ فيجب رده إن لم يفت أيضاً بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه، فإن فات مضى بالثمن؛ فمحل الفرق بينهما عند الفوات لأنه إذ ذاك يتعلق به حق لكل من المتبايعين، وهو يقوي النظر في اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه؛ فيمضي بالثمن نفسه. (د).

(٣) «جامع بيان العلم» (٢ / ٩٢٢ ـ ط دار ابن الجوزي).

(٤) في (د): «يقضيه»!!

(٥) أي: في أدلة أصل المسألة. (د).

(٦) انظر عنهم ما قدمناه في التعليق على (١ / ١٥٩ ـ ١٦٠).

العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناءً على أنها لا أصل لها، وذٰلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداءً، ويكون هو الراجح، ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف؛ فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر؛ فالأول[1] فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان[2]؛ فليس جمعاً بين متنافيين، ولا قولاً بهما معاً، هٰذا حاصل ما أجاب به مَن سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس، وحكى لي بعضهم أنه قول بعض من لقي من الأشياخ، وأنه قد أشار إليه أبو عمران الفاسي، وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف، وسيأتي[3] للمسألة تقرير آخر بعدُ، إن شاء الله.

---

(١) لعل مراده بالأول تأويلها وحملها على غير ظاهرها، وبالآخر إنكار مقتضاها، وإلا؛ فحق العبارة العكس. (د).

قلت: وهو كلام مبني على كلام (ف)؛ حيث قال: «لعل صحته؛ فالأول فيما قبل الوقوع، والآخر فيما بعده، ولا يخفى ما في هٰذا التأويل من الضعف، وأنه ليس عاماً لصور مراعاة الخلاف المذكورة في كتب الفروع».

(٢) فحالة ما بعد الوقوع ليست كحالة ما قبله؛ لأنه بعده تنشأ أمور جددة تستدعي نظراً جديداً، وتجد إشكالات لا يتفصى عنها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل، واعتباره شرعياً بالنظر لقول المخالف وإن كان ضعيفاً في أصل النظر، لٰكن لما وقع الأمر على مقتضاه؛ روعيت المصلحة، وتجدد الاجتهاد في المسألة من جديد بنظر وأدلة أخرى، وعليه؛ فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله، وهو تأويل قوي جداً كما ترى، وعليك باختبار مسائله، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا إليه في المسائل التي ذكرها؛ إلا في الشاذ، كما في ندب التسمية للمالكي في قراءة الفاتحة خروجاً من خلاف الشافعي، وسيأتي في هٰذا توقف المؤلف واعتراضه في تقريره الآتي، نعم، يوجد في مذهب مالك عبارة «هٰذا مشهور مبني على ضعيف»، ولٰكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع، الذي هو موضوع الكلام، بل هٰذا طريق آخر، يرشدك إلى هٰذا أنه ليس كل مشهور قوياً ومعتمداً؛ فكثيراً ما يقابل المشهور بالراجح. (د).

(٣) في فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد، والواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على =

على أن الباجي[1] حكى خلافاً[2] في اعتبار الخلاف في الأحكام[3]، وذكر اعتباره عن الشيرازي، واستدل على ذٰلك بأن «ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط، ولو قال الشارع[4]: إن كل ما لم تجتمع[5] أمتي على تحريمه واختلفوا في جواز أكله فإن جلده يطهر بالدباغ؛ لكان ذٰلك صحيحاً، فكذٰلك إذا[6] علّق هٰذا الحكم عليه بالاستنباط».

وما قاله غير ظاهر لأمرين:

أحدهما: أن هٰذا الدليل مشترك الإلزام، ومنقلبٌ على المستدل[7] به؛ إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط، ثم يقول: لو قال الشارع: إن كل ما لم تجتمع أمتي على تحليله واختلفوا في جواز أكله؛ فإن جلده لا يطهر بالدباغ؛ لكان ذٰلك صحيحاً، فكذٰلك إذا علق

= إجماله كما فعل المؤلف؛ لأنه لا يتوجه ويكون مقبولاً إلا إذا قرر على الطريقة الآتية، كما قررنا به أمثلته هنا، وعليه؛ فلا يظهر جعله ما يأتي تقريراً يغاير هٰذا. (د).

(١) في كتابه «أحكام الفصول» (ص ٦٤٥ - ٦٤٦ / رقم ٦٨٧١).

(٢) أي: وهٰذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة في أصل المسألة بمراعاة الخلاف. (د).

(٣) «أي: بحيث يستند إليه [أي الخلاف] الحكم كما يستند إلى الدليل». (ف).

قلت: وسقط من (م): «في الأحكام».

(٤) في «الأحكام»: «صاحب الشرع».

وكتب (ف) ما نصه: «بأن قيل الحمار أو البغل مثلاً يطهر جلده بالدباغ، أي: لكونه مما اختلف في جواز أكله».

(٥) في «الأحكام»: «تجمع».

(٦) إشارة لمثال تكون فيه العلة في هٰذا الموضوع بالاستنباط، وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله من الشارع. (د).

(٧) فالاستناد إليه كما ينتج مدعاه ينتج نقيضه، وما كان كذٰلك لا يصلح دليلاً. (ف).

الحكم [عليه] بالاستنبـاط، ويكون هٰذا القلب أرجح؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط، وهٰكذا كل[1] مسألة تفرض على هٰذا الوجه.

والثاني[2]: أنه ليس كل جائز واقعاً، بل الوقوع محتاج إلى دليل، ألا ترى أنا نقول: يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الوضوء، وأن شرب الماء السخن يفسد الحج، وأن المشي من غير نعل يفرق بين الزوجين، وما أشبه ذٰلك، ولا يكون هٰذا التجويز سبباً في وضع الأشياء المذكورة عللاً شرعية بالاستنباط؛ فلما لم يصح ذٰلك دل على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال.

فإنْ قال: إنما أعني ما[3] يصحُّ أنْ يكون علة لمعنى فيه من مناسبة أو شبه، والأمثلةُ المذكورة لا معنى فيها يستند إليه في التعليل.

قيل: لمْ تُفصّلْ أنت هٰذا التفصيل، وأيضاً؛ فمن طرق[4] الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه، ويمكن أن يكون

---

(١) أي: سواء أكانت فيما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم في غيرها. (د).

(٢) منـع للتقـريب؛ أي: مع تسليم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنبـاط؛ فمجرد الجواز المذكور لا يفيد اعتبار الخلاف علة في الحكم، وإنما يفيده لو وقع كذٰلك، ألا ترى الأمثلة المذكورة؟ (ف).

(٣) بيان لتقريب الدليل بتقييد قوله: «ما جاز أن يكون علة... إلخ»؛ أي: مما اشتمل على معنى فيه مناسبة أو شبه، والأمثلة المذكورة ليست كذٰلك. (ف).

(٤) أي: من مسالك العلة الطرد والعكس، وهو المسمى بالدوران، وقوله: «ونحوه»؛ أي: كالطرد الذي هو عبارة عن وجود الحكم في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، والفرق بينهما أن الدوران يكون في صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه؛ كالحرمة مع السكر في العصير؛ فإنه لما لم يكن مسكراً حل، فلما حدث السكر حرم، فلما زال بالخلِّيَّة حل، ولا تظهر فيهما المناسبة، أي المعنى الذي يتلقاه العقلاء بالقبول في ترتب الحكم عليه؛ فما فرقت به غير تام. (د).

الباجي أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم[1]، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى.

واحتج المانعون بأن الخلاف[2] متأخر عن تقرير[3]، والحكمُ لا يجوزُ أن يتقدم على علته، قال الباجي[4]: «ذٰلك غير ممتنع؛ كالإجماع؛ فإن الحكم يثبت به وإن حدث في عصرنا».

---

(١) وهو التأويل السابق الذي أجاب به من لقيه من علماء فاس وتونس، وإذا كان كذٰلك لا يكون بين القولين خلاف؛ فإن المانع يمنعه باعتبار ما قبل الوقوع، والمصحح يراعيه باعتبار ما بعد الوقوع؛ لأنه بعد الوقوع صالح للعلية بخلافه قبل الوقوع لما ذكرناه قبل هٰذا، وحمل كلامه على هٰذا أولى مما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله: «لمعنى فيه»؛ لأنه لم يرض هٰذا الفرق ونقضه بالطرد ونحوه، أما الجواب السابق؛ فإنه سلمه، وقلنا: إنه سيقرره بنفسه في المسألة العاشرة مع شرحه وتوجيهه، وضرب أمثلة كثيرة له هناك. (د).

قلت: يرد (د) في كلامه هٰذا على (ف)؛ حيث قال: «وهو التقييد المشار إليه بقوله لمعنى فيه... إلخ، وحينئذ لا يكون بين القول باعتبار الخلاف علة والقول بعدم اعتباره خلاف في المعنى؛ لأن اعتباره إذا كان صالحاً للعلية وعدم اعتباره إذا لم يكن كذٰلك».

(٢) أي: الذي جعل علة للحكم. (د).

(٣) أي: بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول ﷺ. (د).

(٤) في كتابه «إحكام الفصول» (ص ٦٤٦ / رقم ٦٨٨)، والمذكور فيه تصرف من المصنِّف، ومنه تظهر مقدرته رحمه الله على تلخيص كلام العلماء بعبارات مختصرة ليس فيها حشو ولا زيادة، قارن ما ذكره بنص الباجي، وهٰذا لفظه: «أما هم ـ المانعون ـ؛ فاحتج من نصر قولهم بأن الاختلاف حدث بعد موت رسول الله ﷺ، والحكم ثبت في زمانه، والحكم لا يجوز أن يتقدم على علَّته.

والجواب: أنه لا يمتنع أن يكون الاختلاف متأخراً عن زمن الرسول ﷺ، وثبتت به الأحكام، ألا ترى أن الإجماع حدث بعده ﷺ، ويصح أن يحدث في عصرنا ويثبت به الحكم؟

وجواب آخر: وهو أن معنى قولنا «إنه مختلف فيه»... حاله في عهد رسول الله ﷺ حين ثبت له هٰذا الحكم؛ فلم يتقدم على علَّته».

وأيضاً: «فمعنى قولنا: «إنه مختلف فيه»[1] أنه يسوغ فيه الاجتهاد، وهٰذا كان حالَه في زمان رسول الله ﷺ، فلم يتقدم على علته».

والجواب عن كلام الباجي أن الإجماع ليس بعلة للحكم، بل هو أصل[2] الحكم، وقوله: «إن معنى قولنا مختلف فيه كذا» هي عين[3] الدَّعْوَى.

فصل

ومن القواعد[4] المبنية على هٰذه المسألة أن يقال: هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منهما فعلاً أو تركاً[5] كما يفعله المتورعون في التروك[6]، أم لا؟ أما في ترك العمل[7] بهما

---

(١) أي: فإذا وقع التعليل بكون الشيء مختلفاً فيه؛ فمعناه ما ذكر، وحينئذ لا يكون متأخراً عن الحكم. (ف).

(٢) أي أن الحكم الذي استند إلى الإجماع هو عين الحكم الذي تقرر من كل مجتهد أخذاً من الأدلة؛ فليس هناك علة ومعلول، بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف؛ فإنه غير الحكم المتقدم، والخلاف علة في هٰذا الحكم الطارىء؛ فمثلاً التكبير للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام اختلف فيه بالإجزاء وعدمه؛ فبعد الوقوع يقول الثاني بالتمادي مراعاة للقول بالإجزاء؛ فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم المختلف فيه. (د).

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ١٣٨ - ١٣٩).

(٣) لعل صوابه: «غير الدعوى»؛ لأن الدعوى أن الحكم الذي نقرره إنما جاء بسبب الخلاف، وقد بني عليه، وهٰذا غير المعنى الذي يدعيه من أنه لم يراع فيه إلا مجرد كونه محلاً للاجتهاد. (د).

(٤) في (ماء): «الفوائد».

(٥) بأن يصرف أحدهما إلى الآخر؛ فيرجع مقتضاهما إما إلى الفعل، أو إلى الترك، وقد يحمل أحدهما على الفعل في حال والآخر على الترك في حال. (ف).

(٦) أي عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع؛ فيراعون القول بالتحريم تنزهاً عن =

معاً مجتمعين أو متفرقين[1]؛ فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدهما، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح، وأما في العمل، فإن أمكن الجمع بدليله؛ فلا تعارض، وإن فرض التعارض[2]؛ فالجمع بينهما في العمل جمع بين متنافيين، ورجوع إلى إثبات الاختلاف في الشريعة، وقد مر إبطاله، وهٰكذا يجري الحكم في المقلد بالنسبة إلى تعارض المجتهدين عليه، ولهٰذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله

* * * * *

= الشبهات، كما قال ابن العربي؛ القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجيب[1] العطف على المرجوح بحسب مرتبته؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «واحتجي منه يا سودة»، وهٰذا مستند مالك فيما كره أكله؛ فإنه حكم بالحل عند ظهور الدليل، وأعطى المعارض شيئاً من أثره؛ فحكم بالكراهة. (د).

(٧) محل البيان قوله: «وأما في العمل. . . إلخ»، وهٰذا زائد على المبين. (ف).

(١) في (ط): «أو منفردين».

(٢) في (م): «التعاون»!!

---

(١) كذا في الأصل، ولعلها: «يجب».

المسألة الرابعة

محال الاجتهاد المُعتَبرِ هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر؛ فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات.

وبيانه أن نقول: لا تخلو أفعال[1] المكلف أو تروكه؛ إما أن يأتي فيها خطاب[2] من الشارع، أو لا، فإن لم يأت فيها خطاب؛ فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضاً غير موجود، والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة[3]

---

(١) سواء أكانت أفعال القلوب أم الجوارح ليشمل المعتقدات؛ فصح ذكره بعد للمتشابهات الحقيقية التي لم يظهر للشارع فيها قصد ألبتة؛ فإنها إنما تظهر في المعتقدات. (د).

(٢) بأحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال؛ فليس بلازم أن يكون الخطاب في نص، بدليل أنه جعل ما لم يرد فيه خطاب؛ إما فرضاً صرفاً لا وجود له، وإما أن يكون من مرتبة العفو، وهٰذا وذاك لا يكون إلا عند عدم الأدلة رأساً منصوصة وغير منصوصة؛ فلا ينافي ما يجيء في المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها؛ فالتردد بين الطرفين عام في مسائل الاجتهاد. (د).

(٣) قال في «التحرير» و«شرحه»: «نفي كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه الإباحة الأصلية؛ فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع»، وقال في «المنهاج» [ص ٢٤٦ - مع تخريجه الابتهاج]: «من الأدلة المقبولة فقد الدليل بعد التفحص البليغ، فيغلب ظن عدمه، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل»، وقال العضد شارح ابن الحاجب: «لا نسلم بطلان خلو وقائع من حكم وإن التزم فالأقيسة والعمومات تأخذه؛ أي: فتكفي في جميع ما يحتاج فيه إلى المصالح المرسلة، وإن سلم أنها لا تكفي؛ فالحكم عند انتفاء المدرك هو نفي الوجوب والحرمة، وهو معنى التخيير، وتقدم للمؤلف إدراجه في مرتبة العفو التي أشير إليها في حديث سلمان الفارسي في الترمذي وابن ماجه: «وما سكت عنه؛ فهو مما عفا عنه» [مضى تخريجه (١/ ٢٥٥)]، وبالجملة؛ فكل ما لم يرد فيه دليل شرعي يخصه أو يخص نوعه فيه الخلاف بالإباحة أو المنع أو الوقف، ولكلٍّ دليله وحجته، تراجع مسألة العفو السابقة في كتاب الأحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا. (د).

إلى خطاب الشـارع بالعفو أو غيره، وإن أتى فيها خطاب؛ فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات، أو لا، فإن لم يظهر له قصد ألبتة؛ فهو قسم المتشابهات، وإن ظهر؛ فتارة يكون قطعياً، وتارة يكون غير قطعي، فأما القطعي؛ فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلًّا للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطىء قطعاً، وأما غير القطعي؛ فلا يكون كذٰلك[1] إلا مع دخول احتمال فيه أن[2] يقصد الشارع معارضه أو لا؛ فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه، كما أنه يعد غير واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه؛ لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف حتى تنتهي[3]؛ إما إلى العلم، وإما إلى الشك، إلا أن هٰذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى، فإن لم يقو[4] رجع إلى قسم المتشابهات، والمُقدِمُ

---

(١) أي: لا يكون غير قطعي إلا إذا دخل فيه احتمال أن الشارع قصد معارضة أو لم يقصده؛ فقوله أن يقصد معمول احتمال ولو حذف قوله أولاً لكان أولى. (ف).

(٢) هٰذه العبارة بدل من لفظ: «احتمال»، والاحتمال بمعنى التردد حينئذ، لا بمعنى أحد الأمرين، فإذا جعل معمولاً لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين؛ تعين حذف كلمة «أولاً». (د).

(٣) أي: إلى المرتبة التي يليها العلم أو إلى المرتبة الضعيفة التي يليها الشك مباشرة، وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون، وهو واضح ما دامت في انتهائها لم تخرج عن الموضوع، وأنها من الظنون، فإذا كان معنى انتهائها خروجها عنه؛ صح إجراء كلامه على ظاهره، ولٰكنه بعيد عن الفرض. (د).

(٤) قد فرض أنه واضح نسبي، وأنه من مراتب الظنون، وأن قصد الشارع فيه ظاهر؛ إلا أنه غير قطعي، فلا يظهر بعد ذٰلك فرض أنه لا يقوى في إحدى الجهتين، الذي معناه أن النفي والإثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لأحدهما أظهر من قصده لمعارضه حتى يعد من المتشابهات، وما الفرق بينه حينئذ وبين الفرض الذي قال فيه: «فإن لم يظهر له قصد ألبتة في النفي والإثبات؛ فهو قسم المتشابهات»، لا فارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده في النفي والإثبات يساوي قوله هنا: «لم =

عليه حائم حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وإن قوي في إحدى الجهتين؛ فهو قسم المجتهدات، وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين، فإن كان المقدم عليه من أهل الاجتهاد؛ فواضح في حقه في النفي أو [في][1] الإثبات إن قلنا: إن كل مجتهد مصيب، وأما على قول المخطئة؛ فالمقدم عليه إن كان مصيباً في نفس الأمر فواضح، وإلا فمعذور.

وقد تقرر من هٰذا الأصل أن قسم المتشابهات مركب من تعارض النفي والإثبات؛ إذ لو لم يتعارضا لكان من قسم الواضحات، وأن الواضح بإطلاق لم يتعارض فيه نفي مع إثبات، بل هو إما منفي قطعاً وإما مثبت قطعاً، وأن الإضافي إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين؛ فيقرب عند بعضٍ من أحد الطرفين، وعند بعضٍ من الطرف الآخر، وربما جعله بعض[2] الناس من قسم المتشابهات، فهو غير مستقر في نفسه؛ فلذٰلك صار إضافياً لتفاوت[3] مراتب الظنون في القوة والضعف، ويجري مجرى النفي في أحد الطرفين إثباتُ ضد الآخر فيه؛ فثبوت العلم مع نفيه نقيضان؛ كوقوع التكليف وعدمه،

= يقو في إحدى الجهتين»؛ أي: فهما سواء في عدم ظهور قصد أحدهما، وقد يقال: الفرق أن الأول هو المتشابه الحقيقي الذي لم يجعل سبيل إلى فهم معناه، ومهما نظر المجتهد في الشريعة لا يجد ما يدل له على مقصوده، والثاني الإضافي، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل، بل من جهة المناط، ويساعد عليه قوله في مقابله: «وهو الواضح الإضافي في نفسه، وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين»، الذي يفيد أن هٰذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة إلى نظر المجتهدين فقط؛ فينزل الكلام على ما قلنا حتى يندفع التنافي. (د).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٢) أي: وهو من لم يظهر له قربه من أحد الطرفين. (د).

(٣) تعليل كونه واضحاً إضافياً بتفاوت مراتب الظنون تعليل واضح، وكذا بناء التشابه عليه؛ لأنه إذا كانت الظنون مختلفة؛ فمنها ما يقف عند حد أنه لا فرق بين الطرفين في نظره؛ فيجيء التشابه. (د). وفي (ط): «ولتفاوت» بزيادة واو.

وكالوجوب وعدمه، وما أشبه ذٰلك، وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان؛ كالوجوب مع الندب، أو الإباحة، أو التحريم، وما أشبه ذٰلك[1].

وهٰذا الأصل واضح في نفسه، غير محتاج إلى إثباته بدليل، ولٰكن لا بد من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتنزيله والتمرن فيه إن شاء الله.

فمن ذٰلك أنه «نهى عن بيع الغرر»[2]، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطير في الهواء، والسمك في الماء[3]، وعلى جواز بيع الجُبَّة التي حَشْوُها مغيَّبٌ عن الأبصار، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين، وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبث، وعلى شرب الماء من السِّقاء مع اختلاف العادات في مقدار الري؛ فهٰذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتباره لكثرته[4] في الأول وقلته مع عدم[5] الانفكاك عنه في

---

(١) كالأمر والنهي، والصحة والفساد، والشرط والمانع، وهٰكذا من المتقابلات المتضادة، يجري التقابل بينها كما يجري بين المتناقضات في طرفي النفي والإثبات. (د).

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٥٢٢).

(٣) في حكاية الإجماع نظر؛ فذهب ابن حزم في «المحلى» (٨ / ٣٨٨) إلى جواز بيع الطير في الهواء إذا صحَّ الملك عليه قبل ذٰلك، وذهب عمر بن عبدالعزيز ـ كما في «الخراج» (٨٧) لأبي يوسف ـ، وابن أبي ليلى ـ كما في «المبسوط» (١٣ / ١١ ـ ١٢) ـ إلى جواز بيع السمك في بركة عظيمة، وإن احتيج في أخذه إلى مؤنة كثيرة.

وانظر في المسألة: «المغني» (٤ / ١٥٢)، و«العناية شرح الهداية» (٥ / ١٩٢)، و«البحر الرائق» (٦ / ٨٠)، و«المجموع» (٩ / ٣١١)، و«كشاف القناع» (٣ / ١٦٢)، و«الفواكه الدواني» (٢ / ١٣٧)، و«المعاملات» (٢٥٩) لأحمد إبراهيم، و«نظرية الغرر في الشريعة الإسلامية» (١ / ٤٣٨ ـ ٤٤٧) لأستاذنا ياسين درادكة.

(٤) أي: مع إمكان الانفكاك عنه. (د).

(٥) أي: أنه لا يتأتى التحرز عنه؛ فهو ضرورة عمت بها البلوى، مع تفاهة التضرر من أحد =

الثاني؛ فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين، آخذة بشَبه من كل واحد منهما؛ فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة[1]، ومن منع مال إلى الجانب الآخر.

ومن ذٰلك مسألة زكاة الحلي، وذٰلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في العروض وعلى الزكاة في النقدين[2]، فصار الحلي المباح الاستعمال دائراً بين الطرفين؛ فلذٰلك[3] وقع الخلاف فيها.

واتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته، وعلى عدم قبول ذٰلك من الفاسق، وصار المجهول الحال دائراً بينهما؛ فوقع الخلاف فيه.

واتفقوا على أن الحر يَمْلِك، وأن البهيمة لا تَملك، ولما أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه: هل يملك، أم لا؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين.

= المتعاملين في ذٰلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته، والأول جمع وصفين: الكثرة، وإمكان التحرز منه، وما بينهما ما فقد أحد الوصفين؛ فأشبه بذٰلك كلًّا من الطرفين في وصف فجاء الاختلاف. (د).

(١) ولم يقل: «عدم الانفكاك»؛ لأن اليسارة هي التي يتأتى فيها اختلاف الأنظار بخلاف الانفكاك وعدمه، فإنه إلى الوضوح أقرب. (د).

(٢) لأنهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والثمنية بخلقتهما، والعروض فقدت المعنيين؛ فاتفق على حكم كل، أما الحلي؛ فأخذ وصفاً واحداً من النقدين وهو أنه من الذهب والفضة، وباستعماله للزينة لا للثمنية فقد الوصف الآخر وشارك العروض في عدم قصده بالثمنية؛ فجاء فيه الخلاف. (د).

(٣) مع أسباب أخرى مذكورة في مظانها، والراجح وجوب الزكاة فيه، انظر في المسألة: «أحكام القرآن» (٣ / ١٠٦، ١٠٧) للجصاص، و«المحلى» (٦ / ٧٦، ٧٧)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٥ / ١٦ - ١٧)، و«إعلام الموقعين» (٢ / ١٠٠، ١١٠) - ولم يرَ ابن تيمية وتلميذه وجوب الزكاة في الحلي -، و«فقه زكاة الحلي»، و«أقوى القولين في زكاة الحلي من النقدين»، و«القول الجلي في زكاة الحلي».

واتفقوا على أن الواجد للماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلي بتيممه، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة، وما بين ذٰلك[1] دائر بين الطرفين؛ فاختلفوا فيه.

واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جذّت، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة، وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الإجماع، وأقروا بالقبول فإجماع باتفاق، أو أنكروا ذٰلك؛ فغير إجماع باتفاق، فإن سكتوا[2] من غير ظهور إنكار؛ فدائر بين الطرفين فلذٰلك اختلفوا فيه، والمبتدع بما يتضمن[3] كفراً من غير إقرار بالكفر دائر بين طرفين؛ فإن المبتدع بما لا يتضمن[4] كفراً من الأمة، وبما اقتضى كفراً مصرحاً به[5] ليس

---

(١) أي: من صلى بالتيمم صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت؛ وجد الماء. (د).

قلت: وتدخل في عبارة المصنف «وما بين ذٰلك» أيضاً رؤية الماء في الصلاة بتيمم، هل يبطلها بإبطال التيمم أم لا؟ قال أبو حنيفة: «يبطله»، وهٰذا مذهب أحمد، وقال الشافعي: «لا يبطله»، وهٰذا مذهب مالك، انظر بسط المسألة مع الأدلة في «الخلافيات» (٢ / ٤٤٩ - ٤٥٩ / رقم ٢٦ مع تعليقي عليه)، والله الموفق.

ومنه تعلم دقة المصنف في عباراته.

(٢) أي: وكان ذٰلك قبل استقرار المذاهب، أي كان في العصر الذي فيه البحث عن المذاهب، أما إن كان بعد استقرارها؛ فالسكوت لا يدل على الموافقة قطعاً؛ إذ لا عادة بإنكاره حينئذ، فلم يكن إجماعاً ولا حجة قطعاً، أما قبل ذٰلك؛ فالعادة الإنكار عند عدم الموافقة؛ فجاء الخلاف، فالشافعي يقول: «لا هو إجماع ولا هو حجة»، والجمهور إجماع أو حجة وليس بإجماع قطعي، والجبائي إجماع بشرط انقراض العصر. (د).

(٣) في (د) و (ط): «بما لا يتضمن»!! والصواب حذف «لا».

(٤) كالابتداع في الفروع التي ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة؛ فهٰذا باتفاق ليس بكفر. (د).

(٥) كغلاة الخوارج والروافض؛ كالخطابية من هٰؤلاء الذين يقولون: إن علياً الإلٰه الأكبر، =

من الأمة؛ فالوسط[1] مختلف فيه: هل هو من الأمة، أم لا؟

وأربـاب النحـل والملل اتفقوا على أن الباري تعالى موصوف بأوصاف الكمال بإطلاق، وعلى أنه منزه عن النقائص بإطلاق، واختلفوا في إضافة أمور[2] إليه بناء على أنها كمال، وعدم إضافتها إليه بناء على أنها نقائص، وفي عدم إضافة أمور إليه بناء على أن عدم الإضافة كمال، أو إضافتها بناء [على][3] أن الإضافة إليه هي الكمال، وكذٰلك ما أشبهها.

فكل هٰذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين؛ فحصل الإشكال والتردد، ولعلك لا تجد خلافاً واقعاً بين العقلاء معتداً[4] به في العقليات أو في النقليات، لا مبنياً على الـظن ولا على القطع؛ إلا دائراً بين طرفين [و] لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف [في الواسطة المترددة بينهما، فاعتبره تجده كذٰلك ـ إن شاء الله ـ].

= والحسنان ابنا الله، وجعفر إلٰه، لٰكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن علي؛ فهٰذا كفر باتفاق. (د).

قلت: انـظر عن الخـطابية: «الفـرق بين الفـرق» (٢١٥)، و«الحـور العين» (١٦٩)، و«البرهان» (٣٨) للسكسكي، و«الغلو والفرق الغالية» (٩٩).

(١) وهـو المبتـدع بما يتضمن كفراً بغير تصريح؛ كالمجسمة، ومنكري الشفاعة؛ فهٰذا يختلف فيه بالتكفير وعدمه. (د).

(٢) أي من الصفات؛ كالقدرة والعلم . . . إلخ على أنها صفات زائدة على الذات، وقوله: «وفي عدم إضافة أمور. . . إلخ»؛ أي: كالأفعال التي تعتبر شروراً؛ فبعضهم يضيفها إليه لأنه لا فاعل إلا هو، ولا تعتبر شروراً إلا بنسبتها للعبد، والبعض لا يضيفها ويرى أن الكمال في ذٰلك؛ فلا تكرار في العبارة، ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع إفادة المعنى المقصود. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٤) في نسخة (م): «معتمداً».

فصل

وبإحكام النظر في هٰذا المعنى يترشح للناظر[1] أن يبلغ درجة الاجتهاد؛ لأنـه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له، ولأجل ذٰلك جاء في حديث ابن مسعود أنه ﷺ قال: «يا عبدَاللهِ بنَ مسعود!». قلت: لبيك يا رسول الله. قال: «أتدري أيُّ الناسِ أعلمُ؟». قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «أعلمُ الناسِ أبصرهُم بالحق إذا اختلف الناسُ وإن كان مقصِّـراً في العمـل، وإن كان يزحفُ على آستِهِ»[2]؛ فهٰذا تنبيه[3] على

---

(1) المناسب: يترشح الناظر أن يبلغ؛ أي: يستعد لبـلاغ درجة الاجتهاد. (ف).

(2) أخرجه الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٣ / ٤٠٢ ـ ٤٠٣) ـ ومن طريقه ابن عبدالبر في «الجامع»(٢ / ٨٠٧ / رقم ١٥٠٠) ـ والطيالسي في «المسند» (٢٥)، وابن جرير في «التفسير» (٢٧ / ١٣٨ ـ ١٣٩)، وابن أبي عاصم في «السنة» (٧٠)، والمروزي في «السنة» (ص ١٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٨٠)، والطبراني في «الصغير» (١ / ٢٢٣ ـ ٢٢٤) و«الأوسط» (رقم ١١، ٢١ ـ مجمع البحرين) و«الكبير» (رقم ١٠٥٣١)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ٦٠ ـ ٦١)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٥٠٢، ١٥٠٣) من طرق عن الصَّعق بن حزن عن عُقيل الجَعْديّ عن أبي إسحاق الهمداني عن سويد بن غفلة عن ابن مسعود.

قال الـطبراني: «ولم يروه عن أبي إسحاق إلا عقيل، تفرد به الصعق»، وإسناده ضعيف جدّاً، فيه عقيل الجعدي، منكر الحديث، وانظر: «مجمع الزوائد» (١ / ٩٠، ١٦٣).

وأخرجه الطبراني في «الكبير» (١٠ / ٢١١ / رقم ١٠٣٥٧)، وابن أبي حاتم ـ كما في «تفسير ابن كثير» (٤ / ٣١٥) ـ، وابن أبي عاصم في «السنـة» (رقم ٧١) ـ، وابن عبـدالبـر في «الجامع» (رقم ١٥٠١)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ٦١) من طريق آخر عن ابن مسعود بنحوه.

وإسناده ضعيف، وفيه انقطاع؛ فالحديث ضعيف، وساقه المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٧٤٥ ـ ٧٤٦) بأطول من هٰذا، وفي (د): «في استه»، والصواب ما أثبتناه.

(3) لأن هٰذه الدرجة الفضلى إنما تتحقق عند وجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه، ولا يكون =

المعرفة بمواقع الخلاف.

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف.

فعن قتادة: «من لم يعرف الاختلاف لم يشمَّ أنفُه الفقه»[(١)].

وعن هشام بن عبيدالله الرازي: «من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارىء، ومن لم يعرف اختلاف[(٢)] الفقهاء فليس بفقيه»[(٣)].

وعن عطاء: «لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس؛ فإنه إن لم يكن كذلك ردّ[(٤)] من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه»[(٥)].

= إلا بمعرفة مواقع الاختلاف؛ فصح أنه تحريض على هذه المعرفة. (د).

قلت: انظر في ضرورة معرفة الخلاف: «شرح تنقيح الفصول» (ص ١٩٤)، و«أسباب اختلاف الفقهاء» (ص ٣ - ٩، ١٠٤) لعلي الخفيف، وكثير من الأصوليين لم يذكروا هذا الشرط، واكتفوا بضرورة معرفة الإجماع؛ لأنه مقابل له، والأشياء تعرف بأضدادها.

(١) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٤، ٨١٥ / رقم ١٥٢٠، ١٥٢٢).

(٢) أي: المبني على اختلاف أدلتهم؛ لأنه بدون ذلك لا يمكنه ترجيح جانب الحق في المسألة ما لم يقف على دليل كل. (د).

(٣) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٥ - ٨١٦ / رقم ١٥٢٣).

(٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح؛ فإنه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل ربما كان ما في يده أضعف مدركاً مما لم يقف عليه، فإذا عرف الخلاف ومدرك كل أمكنه الترجيح؛ فلا يأخذ ضعيفاً ويترك قوياً، أما شبه العامي؛ فسيان عنده أن يعرف الخلاف وألا يعرف إن كان مثله يصح له أن يفتي؟! وفيه الخلاف المشهور. (د).

(٥) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٦ / رقم ١٥٢٤) بسنده إلى ضمرة بن ربيعة عن عثمان بن عطاء عن أبيه.

قلت: أبوه هو عطاء بن أبي مسلم الخراساني، وعثمان فيه كلام، انظر: «تهذيب الكمال» (١٩ / ٤٤١).

وعن أيوب السختياني وابن عيينة: «أَجْسَرُ[1] الناس على الفتيا أقلهم علماً باختلاف العلماء». زاد أيوب: «وأمسكُ الناسِ عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء»[2].

وعن مالك: «لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه، قيل له: اختلاف أهل الرَّأي؟ قال: لا، اختلاف أصحاب محمد ﷺ، وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول ﷺ»[3].

وقال يحيى بن سلام: «لا ينبغي لمن لا يعرف الاختلاف أن يفتي، ولا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول هٰذا أحب إليَّ»[4].

وعن سعيد بن أبي عروبة: «من لم يسمع الاختلاف؛ فلا تعده عالماً»[5].

وعن قبيصة بن عقبة: «لا يفلح من لا يعرف اختلاف الناس»[6].

وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف، ومعرفة ذٰلك إنما تحصل بما تقدم من النظر؛ فلا بد منه لكل مجتهد، وكثيراً ما تجد هٰذا للمحققين في النظر كالمازري وغيره.

---

(١) يوضح ما قبله. (د).

(٢) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٦، ٨١٧، ١١٢٤ / رقم ١٥٢٥، ١٥٢٧، ٢٢٠٩)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٦٦).

(٣) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٨ / رقم ١٥٢٩).

(٤) ذكره ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٩ / رقم ١٥٣٤).

(٥) أخرجه عباس الدُّوري عنه في «تاريخه» (٤ / ٢٧١)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٥، ٨١٩ / رقم ١٥٢١، ١٥٣٦).

(٦) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨٢٠ / رقم ١٥٣٧).

المسألة الخامسة[1]

الاجتهـاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص؛ فلا بد من اشتراط العلم بالعـربية، وإن تعلق بالمعـاني من المصـالح والمفاسد مجردة عن[2] اقتضاء النصوص لها أو مسلَّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص؛ فلا يلزم في ذٰلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع[3] من الشريعة جملة وتفصيلاً[4] خاصة.

والدليل على[5] عدم الاشتراط في علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية؛ فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب، كما لا

---

(١) هٰذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألة الثانية، يقيد بهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد، ويبين أنهما قد يرتفعان معاً وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد، وأن اشتراطهما إنما هو في بعض أنواعه، ولو ذكرتا عقبها؛ لكان أجود صنعاً حتى لا يتوهم معارضتهما لها. (د).

قلت: قارن بما عند ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٧ / ٢٨٦).

(٢) سيأتي تمثيله لذٰلك بالاجتهـاد القياسي وبتوقيع المجتهدين الأحكام على النوازل، وسيأتي البحث معه فيها. (د).

(٣) في (ط): «الشارع».

(٤) أي: في الباب الذي فيه الاجتهاد إن قلنا: إن الاجتهاد يتجزأ، أو في سائر الأبواب إن قلنا: إنه لا يتجزأ. (د).

(٥) للمؤلف دعـويان اشتـراط العـربية في الاجتهـاد من النصوص، وعدم اشتراطها في الاجتهاد الراجع للمعاني من النظر في المصالح والمفاسد، وقد أقام الدليل عليهما حسب ترتيبهما في سياقه؛ ففي العبارة سقط، والأصل هٰكذا: «والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط. . . إلخ». (د).

قلت: وكتب (ف) ما نصُّـه: «الأنسب: «على عدم اشتراط علم العربية فيه»؛ أي: في الاجتهاد المتعلق بالمعاني».

قلت: أثبتها (م): «عدم اشتراط علم. . .».

يمكن التفاهم [فيما] بين العربي والبربري أو الرومي أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه.

وأما المعاني مجرَّدة[1]؛ فالعقلاء مشتركون في فهمها؛ فلا يختص بذلك لسان دون غيره، فإذاً[2] مَن فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي؛ فلا فرق[3] بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي، ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية، ويعتبرون[4] [المعاني، ولا يعتبرون] الألفاظ في كثير من النوازل.

وأيضاً؛ فإن الاجتهاد القياسي غير[5] محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا

---

(١) مرتبط بقوله: «وإنما يلزم العلم... إلخ»؛ لتضمّنه دعوى اشتراط العلم بمقاصد الشرع وعدم اشتراط العلم بالعربية، ولذلك شمله البيان وإنْ سبق دليله. (ف) و(م).

(٢) أي: فالفهم هو اللازم المعول عليه؛ فهو المشترط في الاجتهاد المتعلق بالمعاني دون العلم بالعربية؛ إذ لا فرق بين أسلوبها وأسلوب غيرها بالنسبة لفهم تلك المعاني. (ف).

(٣) تأمل في وجه التوفيق بين هذا وبين ما سبق له؛ حيث قال: «يتوقف فهم الشريعة حتى الفهم على فهم اللغة العربية حق الفهم»، وقال فيما سبق أيضاً: «إن الاجتهاد يتوقف على وصفين: العلم بمقاصد الشريعة، والتمكن من الاستنباط، وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة، وإن هذه المعارف وسيلة إلى معرفة المقاصد»، ثم قال: «إن أوجب الوسائط اللغة العربية... إلخ». (د).

(٤) أي: فيسألون عما تدل عليه في مجاري عرف أهلها مع أنها غير عربية، وبعد؛ فهل هذا غير تحقيق المناط؟ وسيأتي له في المسألة الثانية أنه لا يحتاج إلى واحد من الأمرين، لا فهم مقاصد الشريعة ولا اللغة العربية. (د). قلت: قوله مبني على سقط لاحق أثبتناه فقط من (ط).

(٥) إذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسمى بتخريج المناط؛ فربما يسلم في بادىء الرأي، أما إذا كان ثبوتها في الأصل بالنص أو الإيماء في مراتبهما الكثيرة؛ فلا يظهر لأنه لا بد من الرجوع إلى النص الذي أفاد ذلك، والتسليم في هذا ليس بكافٍ، وعلى فرض كفايته لا بد له من استقراء النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع، وهما أهم اعتراضات =

فيما يتعلق بالمقيس عليه وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلماً أو بالعلة[1] المنصوص عليها أو التي أومىء إليها[2]، ويؤخذ ذٰلك مسلماً، وما سواه فراجع إلى النظر العقلي.

وإلى هٰذا النوع[3] يرجع الاجتهاد المنسوب إلى أصحاب الأئمة المجتهدين؛ كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبي حنيفة، والمزني والبويطي في مذهب الشافعي؛ فإنهم على ما حُكِي عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه في فهم ألفاظ الشريعة، ويفرعون المسائل، ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذٰلك.

وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم، وعملوا على مقتضاها، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته، وإنما كان كذٰلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع في وضع

= القياس، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية؛ لأنه لا يتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقاً في أي قياس كان، وهٰذا ما يعود على الأولين أيضاً بالتوقف كما أشرنا إليه. (د).

(1) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسي إلى اللغة العربية في شيئين: معرفة الأصل المقيس عليه، ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو موماً إليها، أما باقي أعمال القائس؛ فلا تحتاج إلى اللغة، والأصل والعلة إذا كانت كذٰلك يمكن أن يؤخذا مسلمين، وإذ ذاك؛ فلا يحتاج إلى اللغة أصلاً. (د).

(2) في (ط): «لها».

(3) أي: الثاني، وهو المتعلق بالمعاني والمصالح... إلخ، وقوله: «يأخذون أصول إمامهم»؛ أي: مسلمة لا بحث لهم فيها، إنما يبحثون في تفاريعها حتى فيما فرعه نفس الإمام صاحب هٰذه الأصول، وقد يخالفونه في تفريعه، بقي أنه يقتضي أنهم لا يرجعون إلى النصوص التفصيلية، وأن اجتهادهم منحصر في التفريع على تلك الأصول المسلمة؛ لأنهم لو رجعوا إلى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية؛ فهل الواقع كذٰلك، وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقاً في اجتهادهم؟ هٰذا يحتاج إلى استقراء، وقلما يثبته الاستقراء. (د).

الأحكام، ولولا ذٰلك؛ لم يحل لهم الإقدام على الاجتهاد والفتوى، ولا حلَّ لمن في زمانهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرَّهم على ذٰلك، ولا يسكت عن الإنكار عليهم على الخصوص، فلمَّا لم يكن شيء من ذٰلك؛ دل على أن ما أقدموا عليه من ذٰلك كانوا خلقاء[1] بالإقدام فيه؛ فالاجتهاد منهم وممن كان مثلهم وبلغ في فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح، لا إشكال فيه، هٰذا على فرض أنهم لم يبلغوا في كلام العرب مبلغ المجتهدين، فأما إذا بلغوا تلك الرتبة فلا إشكال أيضاً في صحة اجتهادهم على الإطلاق[2]، والله أعلم.

*****

---

(١) في (م) و(ط) و(ف) بالفاء، وعلق (ف): «لعله بالقاف جمع خليق».

قلت: وهو كذٰلك في الأصل و(د).

(٢) ظاهره أن اجتهادهم في هٰذه الحالة مطلق؛ كالأئمة الأربعة، ولك أن تقول مطلق، أي شامل للاجتهادين وإن كانوا منتسبين إلى أئمتهم متقيدين بقواعدهم لعدم بلوغهم درجة تأسيس الأصول. (ف).

المسألة السادسة

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط؛ فلا يفتقر في ذٰلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هٰذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع[1] على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذٰلك الموضوع إلا به[2]، من حيث قصدت المعرفة به؛ فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذٰلك المقتضى، كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها، وصحيحها من سقيمها، وما يحتج به من متونها مما لا يحتج به؛ فهٰذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به، كان عالماً بالعربية أم لا[3]، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا[4]، وكذٰلك القارىء في تأدية[5] وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب

---

(١) أي: موضوع الحكم على ما هو عليه، ومتى علمه كذٰلك؛ علم المناط في الجزئيات لأنه منصوص شرعاً، وإنما النظر في تحقيقه ووجوده في جزئيات قد يخفى تحققه فيها على الوجه المطلوب. (ف).

(٢) خذ هٰذا المثال لزيادة الإيضاح: الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم، فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص؛ فإننا لا نحتاج إلى اللغة العربية، ولا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلاً عن سائر الأبواب، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصل: هل يحصل ضرر فيتحقق المناط، أم لا فلا يتحقق؟ ولا شأن لهٰذا بواحد من الأمرين، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه، أو في أمثاله، أو بتقرير طبيب عارف. (د).

(٣) كيف هٰذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الراجعة إلى الألفاظ ككون ما دل بالحقيقة يحتج به ولا يحتج بما عارضه الدال بالمجاز، وهٰكذا؛ فلا بد في هٰذا النوع من علم العربية، أما الترجيح بالإسناد؛ فقد يسلم فيه عدم التوقف على شرط العربية. (د).

(٤) قد لا يسلم في بعض صور الترجيح بالحكم، كما يعلم من مراجعتها في مثل «المنهاج» للبيضاوي. (د).

(٥) لأنها ترجع للرواية الصرفة، أو إلى ضوابط تعين كيفية النُّطق بالكلمات مثلاً. (د).

الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق[1] في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعادّ[2] في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها، كل هٰذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذٰلك كمالاً في المتجهد.

والدليل على ذٰلك[3] ما تقدم من أنه لو كان لازماً[4] لم يوجد مجتهد إلا في الندرة، بل هو محال عادة، وإن وجد ذٰلك؛ فعلى جهة خرق العادة، كآدم عليه السلام حين علمه الله الأسماء كلها، ولا كلام فيه.

وأيضاً، إن لزم[5] في هٰذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع[6] لزم في كل

---

(١) في (ماء): «العرفاء بالأسواق».

(٢) في (ماء): «العادي».

(٣) أي: على عدم الافتقار إلى العلم بالأمرين. (د).

(٤) أي: لمن يجتهد في الأحكام الشرعية بأي نوع من أنواع الاجتهاد، سواء أكان تحقيق مناط أم غيره، لو كان لازماً له أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد أي تعلق كان؛ لم يوجد مجتهد... إلخ، هٰذا ما تقدم للمؤلف استدلالاً على غير هٰذا الموضع، ولا يخفى أن الكلام ها هنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهاد، بل في خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين، وقد تقدم له في تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تتعطل بسببه التكاليف كلها أو أكثرها، فلو لزم الشرطان في تحقيق المناط؛ لتعطلت أكثر التكاليف، وهو باطل، فلو نحا هٰذا النحو في الدليل لكان ظاهراً، ولا يتأتى أن يقال: إذا توقف الاجتهاد بأي نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد، كيف وهما الركنان في أكثر أنواع الاجتهاد؟ (د).

(٥) في (ط): «لو لزم».

(٦) أي: والعربية بدليل قوله بعد: «ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية»؛ أي: فضلاً عن مقاصد الشريعة؛ فقد أدرج العربية في الاستدلال، وهٰذا الدليل صالح لإقامته على الدعويين. (د).

علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذٰلك؛ إذ[1] فرض من لزوم العلم[2] بها العلم بمقاصد الشارع، وذٰلك باطل؛ فما أدى إليه مثله؛ فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية، ومن الكفار المنكرين للشريعة.

ووجه ثالث أن العلماء[3] لم يزالوا يقلدون في هٰذه الأمور من ليس من الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة، وهو التقليد في تحقيق المناط.

فالحاصل أنه إنما يلزم في هٰذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتَهد فيه، كما أنه في الأوَّلَين[4] كذٰلك؛ فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد [العربية، والاجتهاد في المعاني الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد الشريعة، والاجتهاد في مناط الأحكام يلزم فيه المعرفة بمقاصد][5] ذٰلك المناط، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره، وهو ظاهر.

* * * * *

(١) في (م): «إذا».

(٢) أي: وهو الذي قلنا: إنه يتوقف عليه تحقيق المناط. (د).

أما (ف)؛ فقال: «لعله من لازم العلم».

(٣) أي: مطلقاً مجتهدين ومقلدين. (د).

(٤) وهما الاجتهاد من النصوص ومن المعاني، واقتصر في تفريعه على الأول. (د).

(٥) سقط من جميع النسخ إلا من (ط).

المسألة السابعة

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان:

أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعاً، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا[1] بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، وهٰذا هو الذي تقدم الكلام فيه.

والثاني: غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأيٌ بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى؛ فكل رأي صدر على هٰذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره؛ لأنه ضد الحق الذي أنزل الله كما قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩].

وقال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ الآية [ص: ٢٦].

وهٰذا على الجملة لا إشكال فيه، ولٰكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر؛ فأما القسم الأول، وهي:

* * * * *

(١) أي: تقووا واهتموا بمعرفة. . . إلخ، [وأصلها مأخوذ] من الضلاعة وهي القوة، يقال: أضلع بحمله؛ أي: قوي عليه ونهض به. (ف) و(م).

المسألة الثامنة

فيعرض فيه الخطأ في الاجتهاد؛ إما بخفاء[1] بعض الأدلة حتى يتوهم فيه ما لم يقصد منه، وإما بعدم[2] الاطلاع عليه جملة.

وحكم هٰذا القسم معلومٌ من كلام الأصوليين إن كان في [أمر] جزئي[3]، وأما إن كان [الخطأ] في أمر كلي[4]؛ فهو أشد، وفي هٰذا الموطن حذَّر من زَلَّة العالم، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي ﷺ التحذير منها؛ فروي عنه عليه الصلاة والسلام؛ أنه قال: «إني لأخافُ على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثةٍ». قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: «أخافُ عليهم من زَلَّة العالم، ومن حكم جائرٍ، ومن هوىً متَّبَع»[5].

(١و٢) وقد يكون هٰذان من عدم بذل الوسع، ومن التقصير فيما هو واجب على المتجهد، وسيأتي الإشارة إليه بقوله: «وأكثر ما يكون ذٰلك عند الغفلة... إلخ». (د).

(٣) فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم إجماعاً، أو نصاً قاطعاً، أو قياساً جلياً، أو قواعد الشريعة، ويبطل أثر الفتوى أيضاً إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء. (د).

قلت: وما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٤) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضاً؛ كحل المتعة والربا، وكتحريم الطيبات من الرزق، وهٰكذا. (د).

(٥) أي: فأما اتقاء زلة العالم؛ فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق؛ فلا تستسلموا له، فربما جره الاستسلام إلى الزيغ واتباع الهوى، وإن ظننتم به الخطأ والزيغ؛ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة؛ فربما جره هٰذا إلى التمادي في العناد، وخلع ربقة الحق في غير ما ظهر خطؤه فيه أيضاً، وشواهد هٰذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسوبين للعلماء في زماننا هٰذا، فإنهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إبليس؛ فصار ضد الإسلام ونبي الإسلام، يهرف بفحش القول ولا رادع له، أعاذنا الله من زيغ القلوب بعد الهداية. (د).

قلت: ومضى تخريج الحديث (٤ / ٨٩).

وعن عمر: «ثلاث يهدمن الدين: زلَّة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون»[1].

وعن أبي الدرداء: «إن مما أخشى عليكم زلة العالم، أو جدال المنافق بالقرآن، والقرآن حقٌّ، وعلى القرآن منارٌ كمنار الطريق»[2].

وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً: «وإياكم وزَيْغةَ الحكيم؛ فإن الشيطان قد يتكلمُ على لسان الحكيم بكلمة الضلالة، وقد يقولُ المنافقُ الحقَّ، فتلقَّوا الحقَّ عمن جاء به؛ فإن على الحق نوراً». قالوا: وكيف زيغة[3] الحكيم؟ قال: «هي كلمة تروعكم وتنكرونها، وتقولون ما هٰذه؟ فاحذروا زيغته، ولا تَصُدَّنكم عنه؛ فإنه يوشك أن يفيء وأن يُراجع الحقّ»[4].

---

(١) مضى تخريجه (٤ / ٨٩).

(٢) مضى تخريجه (٤ / ٨٩). وفي (ط): «زلة عالم . . . منافق».

(٣) بفتح الزاي؛ أي: زلته وميله، يقال: زاغ فلان عن الشيء زيغاً (وزيغاناً) وزيوغاً [وذٰلك إذا] مال عنه. (ف) و (م).

(٤) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب لزوم السنة، ٤ / ٢٠٣ / رقم ٤٦١١)، ومعمر في «الجامع» (١١ / ٣٦٣ - ٣٦٤ / رقم ٢٠٧٥٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٦٧)، وابن وضاح في «البدع» (ص ٢٥، ٢٦)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٢ / ٢٢٢، ٣٢٠ - ٣٢٢، ٧١٩)، والآجرِّي في «الشريعة» (ص ٤٧، ٤٨)، والفريابي في «صفة النِّفاق» (ص ١٨ - ١٩، ١٩ - ٢٠)، وابن بطة في «الإبانة» (١ / ٢٢ / ٢)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن» (رقم ٨٣٤)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٨١ / رقم ١٧٨١)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ٨٨ - ٨٩، ٨٩)، والذهبي في «السير» (١٤٣٨) من طرق، وبألفاظ متقاربة، منها المذكور وسنده صحيح.

وذكره ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ٢٩٧)، وأبو شامة في «الباعث» (ص ١١)، والسيوطي في «الأمر بالاتباع» (ص ٥٧ - ٥٨).

ووقع في (م): «أن يراجع الخلق».

وقال سلمان الفارسي: «كيف أنتم عند ثلاث: زَلَّة عالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم، فأما زلة العالم، فإن اهتدى؛ فلا تُقلِّدوهُ دِينكم، تقولون: نصنع مثل ما يصنع فلان، وننتهي عما ينتهي عنه فلان، وإن أخطأ؛ فلا تقطعوا إياسكم منه، فتُعينوا عليه الشيطان»[1] الحديث.

وعن ابن عباس: «ويلٌ للأتباع من عثَرات العالم. قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه، ثم يجدُ من هو أعلم برسول الله ﷺ منه؛ فيترك قوله ثم يمضي الأتباع»[2].

وعن ابن المبارك: «أخبرني المعتمر بن سليمان؛ قال: رآني أبي وأنا أنشد الشعر، فقال لي: يا بُنيّ! لا تُنشد الشعر. فقلت له: يا أبت! كان الحسن ينشد، وكان ابن سيرين ينشد. فقال لي: أي بُني! إن أخذت بشَرٍّ ما في الحسن وبشَرٍّ ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشرُّ كله»[3].

وقال مجاهد والحكم بن عُتيبة[4] ومالك: «ليس أحدٌ مِن خلقِ الله إلا يُؤخذ من قوله ويترك؛ إلا النبي ﷺ»[5].

---

(١) مضى تخريجه (٤ / ٩٠).

(٢) مضى تخريجه (٤ / ٩٠).

(٣) سيأتي قريباً وسليمان هو التيمي.

(٤) كذا في الأصل، وهو الصواب، وفي النسخ المطبوعة كلها: «عيينة»!! وهو خطأ، وانظر ترجمته في «طبقات الفقهاء» (ص ٨٢، ٨٣) للشيرازي.

(٥) أسنده عن مجاهد أبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٣٠٠)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٧٦)، وابن حزم في «الإحكام» (٦ / ٨٥٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٢٥، ٩٢٦ / رقم ١٧٦٢، ١٧٦٣، ١٧٦٤، ١٧٦٥)، وإسناده صحيح.

وأسنده عن الحكم ابن عبدالبر في «الإحكام» (٢ / ٩٢٥ / رقم ١٧٦١)، وابن حزم في «الإحكام» (٦ / ٨٨٣)، وإسناده صحيح.

=

وقال سليمان التَّيمي[1]: «إن أخذتَ برُخصةِ كل عالم اجتمع فيك الشرُّ كله»[2].

قال[3] ابن عبدالبر: «هٰذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً».

وهٰذا كله وما أشبهه دليل على طلب[4] الحذر من زلة العالم، وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار[5] مقاصد الشارع في ذٰلك المعنى الذي اجتهد فيه،

= وذكر الغزالي في «الإحياء» (١ / ٧٨) أنه من قول ابن عباس عند الطبراني، وكذا السبكي في «الفتاوى» (١ / ١٤٨)، وقال: «وأخذ هٰذه الكلمة من ابن عباس مجاهد، وأخذ منهما مالك رضي الله عنه واشتهرت عنه».

قلت: وأخذها أيضاً الشعبي؛ كما في «مختصر المؤمل» (رقم ١٨٥)، و«معنى قول الإمام المطَّلبي» (ص ١٢٧ ـ ط دار البشائر).

ومقولة مالك صححها ابن عبدالهادي في «إرشاد السالك» (ق ٢٢٧ / أ)، وذكرها أحمد كما في «مسائل أبي داود» (ص ٢٧٦).

وانظر: مقدمة «صفة صلاة النبي ﷺ» (ص ٤٩ ـ ط المعارف وص ٢٤ ـ ٢٥ ـ ط الرابعة عشر، المكتب الإسلامي)، و«الإيقاظ» (ص ٧٢) للفلاَّني.

(١) في (م): «التَّميمي»، وهو خطأ.

(٢) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٢٧ / رقم ١٧٦٦، ١٧٦٧) بإسنادٍ صحيح.

(٣) قاله في كتابه «بيان العلم» [٢ / ٨٢٧]، وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهٰذا خالد ابن الحارث، وكأنَّ المؤلف يجعل هٰذه الرُّخص في المذاهب من زلات العلماء، ولولا أنها كذٰلك ما كانت شروراً. (د).

(٤) ورد في الأصل ـ وهو خطأ ـ: «عدم الحذر».

(٥) أي: في غير تحقيق المناط؛ لأنه لا يحتاج إلى هٰذين كما سبق، وهو الموافق لقوله أيضاً أول المسألة: «وفي هٰذا الموطن ـ يشير إلى الأمر الكلي ـ حذر من زلة العالم»، وتحقيق المناط من الجزئي، وكأنه لم يعتد به زلة ـ مع أنه كذٰلك ـ؛ لأن الذي يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياع الحقوق أخف من الخطأ في الكليات لأنها تعم وذٰلك يخص. (د).

والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها، وهو وإن كان على غير قصـد ولا تعمد وصاحبه معذور ومأجور، لٰكن مما ينبني عليه في الاتباع لقوله فيه خطر عظيم، وقد قال الغزالي: «إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهي في نفسها صغيرة»، وذكر منها أمثلة، ثم قال: «فهٰذه ذنوب يُتَّبع[1] العالم عليها؛ فيموت العالم ويبقى شره مستطيراً في العالَم آماد[2] متطاولة؛ فطوبى لمن إذا مات ماتت معـه ذنـوبه»[3]، وهٰكذا الحكم مستمر في زلته في الفتيا من باب أولى؛ فإنـه ربما خفي على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته؛ فيُفضي ذٰلك إلى أن يصير قوله شرعاً يتقلد، وقولاً يعتبر في مسـائل الخلاف، فربما رَجع عنه وتبين له الحق؛ فيفوته[4] تدارك ما سار في البلاد عنه [ويضل عنه][5] تلافيه؛ فمن هنا قالوا: زلة العالم مضروب بها الطبل[6].

فصل

إذا ثبت هٰذا؛ فلا بد من النظر في أمور تنبني على هٰذا الأصل:

ـ منهـا: أن زَلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة[7] ولا الأخذ بها تقليداً له وذٰلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذٰلك عدت زَلة، وإلا فلو كانت معتدّاً بها؛ لم يجعل لها هٰذه الرتبة، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير[8]، ولا أن يشنع عليه بها، ولا ينتقص

---

(١) في (م): «يتَّسع». (٢) كذا في «الإحياء»، وفي جميع النسخ بدلها: «أياماً»!!

(٣) «إحياء علوم الدين» (٤ / ٣٣). (٤) ولذٰلك كره مالك كتابة الفقه عنه. (د).

(٥) سقط من (م). (٧) في (ط): «جهته».

(٦) أسندها المعافى في «الجليس الصالح» (٣ / ١٧٧) عن الخليل بن أحمد، وانظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٢٧٤).

(٨) كيف هٰذا وقد جعل من أكثر أسباب هٰذا الخطأ الوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص، يعني: بحيث يصح أن يقال: إنه لم يبذل غاية الوسع والاجتهاد يتوقف عليه، فإذا =

من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة [بحتا][1]؛ فإن هٰذا كله خلاف ما تقتضي[2] رتبته في الدين، وقد تقدم من كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد[3] إلى هٰذا المعنى.

وقد روي[4] عن ابن المبارك؛ أنه قال: «كنا في الكوفة فناظَرُوني في ذٰلك ـ يعني: [في][5] النبيذ المختلف فيه ـ، فقلت لهم: تعالوا فليحتجّ المحتجُّ[6] منكم عمن شاء من أصحاب النبي ﷺ بالرخصة، فإن لم نبين الرد عليه عن ذٰلك الرجل بشدَّة[7] صحت عنه فاحتجوا. فما جاؤوا عن واحد برخصة إلا جئناهم بشدة، فلما لم يبق في يد أحد منهم إلا عبدالله بن مسعود[8]، وليس احتجاجهم عنه في رخصة[9] النبيذ بشيء يصح عنه. قال ابن المبارك: فقلت للمحتج عنه في الرخصة: يا أحمق! عُدَّ[10] أن ابن مسعود لو كان ها هنا جالساً فقال: هو لك

= لم يقم ببذل أقصى الوسع، ووقف عند حد كان يمكنه تجاوزه في البحث؛ يكون مقصراً وغير آتٍ بحقيقة الاجتهاد، فيكون ملوماً قطعاً، يؤيد هٰذا قوله أول الفصل التالي: «لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد»، أما عدم التشنيع وعدم الانتقاص؛ فمسلمان للأدلة السابقة. (د).

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل، وشرحها (ماء): «أي: خالصاً».

(٢) في (م): «تقضي»، وفي (ماء): «تقتضيه».

(٣) وهو أن ذٰلك يكون إعانة للشيطان عليه، وذٰلك لا يجوز. (د).

قلت: ومضى كلام معاذ وتخريجه (ص ١٣٣).

(٤) تأييد للبناء الأول. (د).

(٥) سقطت من (ط).

(٦) أي: بالرواية والنقل عمن شاء من أصحابه ﷺ في رخصة النبيذ بأن يحكي عنه قولاً بإباحة شربه، فإن لم نبين الرد على ذٰلك المحتج برواية أخرى صحيحة عن ذٰلك الرجل تفيد القول بحرمته؛ فقد تم لكم ما أردتم. (ف).

(٧) مقابل للرخصة في كلامه. (د).

(٨) انظر ما ورد عنه في «الأشربة» لابن قتيبة (ص ٢١ ـ ٢٢).

(٩) في (ط): «شدّة».

(١٠) بضم أوله، وتشديد ثانيه؛ أي: هب أن ابن مسعود... إلخ. (ف) و(م).

حلال، وما وصفنا عن النبي ﷺ وأصحابه في الشدة، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تخشى. فقال قائلهم: يا أبا عبدالرحمٰن! فالنخعي والشعبي وسمى عدة معهما كانوا يشربون الحرام؟ فقلت[1] لهم: دعُوا عند الاحتجاج تسميةَ الرجال؛ فرُبَّ رجل في الإسلام مناقبهُ كذا وكذا، وعسى أن يكون منه زَلة، أفلأحدٍ أن يحتج بها؟ فإن أبيتم؛ فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة؟ قالوا: كانوا خياراً. قال: فقلت: فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد؟ فقالوا: حرام. فقال ابن المبارك: إن هٰؤلاء رأوه حلالاً فماتوا وهم يأكلون الحرام، فبقوا وانقطعت حجتهم». هٰذا ما حكي[2].

والحق ما قال ابن المبارك؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩].

فإذا كان بيناً ظاهراً أن قول القائل مخالفٌ للقرآن أو للسنة؛ لم يصح الاعتدادُ به ولا البناءُ عليه، ولأجل هٰذا يُنقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع، مع أن حكمه مبنيٌّ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر، ولا ينقض مع الخطأ في الاجتهاد وإن تبين؛ لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض[3] نقضَ حكمه، ولٰكن ينقض مع مخالفة الأدلة؛ لأنه حكم بغير ما أنزل الله.

فصل

ـ ومنها: أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية؛ لأنها لم

(١) استفهام إنكاري، أي: يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم. (د).

(٢) ذكر مناظرة ابن المبارك هٰذه للكوفيين مختصرة بسنده البيهقي في «السنن الكبرى» (٨ / ٢٩٨ ـ ٢٩٩).

(٣) وإلا؛ لصح النظر في النقض أيضاً، وفي نقض النقض ويتسلسل، فلا ينفذ حكم؛ فتتعطل المصالح. (د).

تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل[1] الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهادٌ؛ فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوالُ الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء[2] الدليل أو عدم مصادفته فلا؛ فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء[3]، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فبماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب: إنه من وظائف المجتهدين؛ فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم؛ فلا تتميز لهم في هذا المقام، ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب؛ فمن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي ومنها ما يكون خلافاً لدليل ظني، والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية، فأما المخالف للقطعي؛ فلا إشكال في اطّراحه[4]، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد

---

(١) لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد بين طرفي النفي والإثبات. (د).

(٢) في (ماء): «خطأ».

(٣) جمع محشاة، وهي [في الأصل] مبعر الدواب أراد بها هنا أدبار النساء، وفي الحديث محاشي النساء حرام. (ف) و(م).

وقال (ماء): «أي: إتيانهن في أدبارهن».

(٤) قال الشافعي في «الرسالة» (ص ٥٦٠): «فإني أجد أهل العلم قديماً وحديثاً مختلفين في بعض أمورهم، فهل يسعهم ذلك؟ قال (الشافعي): فقلتُ له: الاختلاف من وجهين: أحدهما محرم، لا أقول ذلك في الآخر. قال: فما الاختلاف المحرم؟ قلت: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيِّناً، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل =

به، وأما المخالف للظني ؛ ففيه الاجتهاد[1] بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره.

فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفقهين في ذٰلك ضابط يعتمده أم لا؟

فالجواب: إن له ضابطاً تقريبياً، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزلـلاً قليلٌ جداً في الشـريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحبُ قول عن عامةِ الأمة؛ فليكن اعتقادُك أن الحق [في المسألة] مع السواد الأعظم من المجتهدين[2]، لا من المقلدين.

فصل

وقـد عد ابن السيد[3] هٰذا المكان من أسباب الخلاف، حين عدَّ جهة

= التأويل ويدرك قياساً، فذهب المتأوِّل أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإنْ خالفه فيه غيره، لم أقل: إنه يضيق عليه الخلاف في المنصوص».

قلت: وحدُّه أدقّ مما ذكره المصنف، والله أعلم.

(١) أي: فطرحه رأساً أو الاعتداد به خلافاً محتاج لاجتهاد المجتهد والموازنة... إلخ؛ فالمرجع في مثل ذٰلك للمجتهد. (د).

(٢) نعم، مخالفة الجماهير من العلماء المجتهدين مظنة الخطأ والزلل ولٰكن لا يستلزم ذٰلك دائماً، والعبرة بالحجة والدليل.

(٣) وهٰذا نص كلامه في كتابه «التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين» (ص ١٦٥ ـ ١٦٦): «اعلم أنَّ الحديثَ المأثورَ عن رسول الله وعن أصحابه والتابعين لهم رضي الله عنهم تعرض له ثماني علل: **أولها**: فساد الإسناد، **والثانية**: من جهل نقل الحديث على معناه دون لفظه، **والثالثة**: من جهة الجهل بالإعراب، **والرابعة**: من جهة التصحيف، **والخامسة**: أن ينقل المحدّثُ بعض الحديثَ ويغفل نقل السبب الموجب له، أو بساط الأمر الذي جرَّ ذكره، **والسابعة**: أن يسمع المحدّثُ بعض الحديث ويفوته سماع بعضه، **والثامنة**: نقل الحديث من الصُّحف دون لقاء الشيوخ».

الـرواية وأن لهـا ثماني علل: فساد الإسناد، ونقل الحديث على المعنى، أو مِنَ الصُّحُف[1]، والجهل بالإعراب، والتصحيف[2]، وإسقاط جزء[3] الحديث، أو سببه، وسماع بعض الحديث وفوت بعضه، وهٰذه الأشياء ترجع إلى[4] معنى ما تقـدم إذا صح أنهـا في المواضع المختلف فيها علل حقيقة؛ فإنه[5] قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد في كونها موجودة في محل الخلاف، وإذا كان على هٰذا الوجه؛ فالخلاف معتد به بخلاف الوجه الأول.

وأما القسم الثاني، وهي:

* * * * *

---

(١) في النسـخ المطبوعة كلها: «المصحَّف»، وكتب (م) معقًّا: «أي: النقل من كتاب اشتهر بالتصحيف».

قلت: الصواب ما أثبتُّه، ووقع على الجادَّة في الأصل وفي «التنبيه» لابن السيد البطليوسي، انظر الهامش السابق.

(٢) التصحيف من الراوي غير النقل عن كتاب عرف فيه التصحيف؛ فهو علة أخرى. (د).

قلت: انظر الهامش السابق. وكتب (م): «المراد هنا الأخذ عن راوٍ يصحِّفُ فيما يرويه».

(٣) أي: أن الراوي مع علمه بباقي الحديث أو سببه يسقطه لغرض صحيح في نظره، كأن يكون شاهده لما يدعيه يكفي فيه ما اقتصر عليه، وقد يكون في إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سبباً في خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه، وهٰذا غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه؛ فعذره في هٰذا أنه لم يسمع كل الحديث. (د).

(٤) أي: لأن الدليل الذي يوجد فيه شيء من هٰذه العلل لا يعد دليلاً معتبراً، هٰذا إذا سلم وجودها في المحل، وقد لا يسلم فلا ترجع إلى ما تقدم؛ فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هٰذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هٰذه العلل فيها وعدم وجودها معتداً به خلافاً، وهٰذا وجه كلام ابن السيد في عده هٰذا الموضع من أسبابه. (د).

(٥) بيان لعد ذٰلك من أسباب الخلاف. (د).

المسألة التاسعة

فيعـرض فيه أن يُعتقـد في صاحبـه أو يَعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به، وتكون مخالفته تارة في جزئي وهو أخف، وتارة في كلي من كليات الشـريعـة وأصـولهـا العامة، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال؛ فتراه آخذاً ببعض[1] **جزئياتها في هدم كلياتها** حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادىء رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع[2] الافتقار إليها، ولا

---

(١) أي: وقد عرفت في كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها؛ فلا ينقض جزئي قاعدة كلية، فمسألة العسل الذي لم يوافق الصفراوي الذي شربه لا ينقض مع قوله تعالى: ﴿فيه شفاء للناس﴾ القاعدة الكلية، وهي أن الشارع لا يخبر خبراً يغاير المخبر عنه، ولا بد من رجوع[1] الدليل الجزئي إلى كلي آخر بأن يقيد هٰذا المطلق، ويقال فيه ما لم يكن صفراوياً مثلاً أو يوكل فهمه إلى الله العالم بما أراد بهٰذه الجزئيات، مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجميع الناس، ومن الشاهد للمؤلف ما قاله بعض من يدعي لنفسه الفهم والاستنباط في الشريعة في هٰذا الزمان أنه لا يوجد حكم شرعي في غير العبادات إلا وهو قابل للتغيير، ويستدل على ذٰلك بأمور ككون الأحكام تتغير بتغير الزمان، وقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء من أمور دنياكم؛ فإنما أنا بشر»[1]، وقولهم: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وهٰكذا أخذ بهٰذه الأمور على غير وجهتها، ولم يرجع إلى أهل العلم بهـا ليفهم معناها؛ فهدم بهٰذا الشريعة كلها، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة، وطبعاً المصلحة هي ما يوافق هواه، وما يظهر له ببادىء الرأي؛ لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا ما يزعمه هو مقصداً ومصلحة. (د).

قلت: انظر في المعنى الذي ذكره المصنف هنا كتابه «الاعتصام» (٢ / ٧١٢ ـ ط ابن عفان).

(٢) بل يرجع إليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه في النازلة؛ فالمقصود إنما هو =

---

(١) في الأصل: «رجع».

(٢) مضى تخريجه.

مسلم لما روي عنهم في فهمها، ولا راجع إلى الله ورسوله في أمرها كما قال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩].

ويكون الحامل على ذٰلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح واطِّراح النَّصَفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل إليه علم الناظر ويعين على هٰذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال نتيجة الطلب[1]؛ فإن[2] العاقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالك مع العلم بأنه مخاطر.

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ الآية [آل عمران: ٧].

وفي «الصحيح» أن النبي ﷺ قرأ هٰذه الآية، ثم قال: «فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه؛ فأولٰئك الذين سمَّى الله فاحذروهم»[3].

والتشابه[4] في القرآن لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الإلٰهية

= تنزيل الدليل على وفق غرضه، وتحكيم هواه في الدليل؛ فيكون الدليل تبعاً لهواه كما تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة. (د).

(١) أي: طلب العلم. (د).

(٢) أي: فهٰذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله، ولو كان يفهم أنه يخاطر ما خاطر؛ لأن العاقل... إلخ. (د).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿منه آيات محكمات﴾، ٨ / ٢٠٩ / رقم ٤٥٤٧) عن عائشة رضي الله عنها.

(٤) أي: الأعم من الحقيقي والإضافي، وقوله: «بل هو من جملة... إلخ»؛ أي: أن ما نصوا عليه من جملة... إلخ، ولذٰلك قال: «وأصل هٰذه المسألة مذكور في قوله تعالى»؛ أي: فالآية أصل عام شامل لما ذكر وما لم يذكر. (د).

قلت: انظر «الاعتصام» (١ / ٧١ و٢ / ٥٨٦، ٧٣٧ ـ ط ابن عفان).

الموهمة للتشبيه، ولا العبارات المجملة ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ، ولا غير ذلك مما يذكرون، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية؛ إذ لا دليل على الحصر، وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد إلى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية؛ فإن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها، ثم جاء بعض[1] المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرد؛ فذلك من المعدود في المتشابهات التي يُتقى اتباعها؛ لأن اتباعها مُفضٍ إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة، فإذا اعتمد على الأصول وأرجىء أمر النوادر، ووكلت إلى عالمها[2] أو ردت إلى أصولها؛ فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه.

---

(١) فمثلاً تنزيه الله عن مشابهة الخلق في الجسمية ولواحقها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح، وجاء في الحديث قوله: «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا... إلخ»؛ فهذا يتقى اتباعه، وإلا لأفضى إلى معارضة الأصل السابق المقرر؛ فإما أن نكل هذا إلى العالم سبحانه بمراده فنفوض، أو نؤوله ونرده إلى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره، وهذا في الأعمال كثير؛ فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ما تقرر من أصول الأعمال؛ فيجري فيها مثل هذا، لكن المغتر بما وصل إليه يستعمل هذه الجزئيات في نقض الكليات توصلاً إلى غرضه، وستأتي أمثلة كثيرة في الفصل التالي. (د).

قلت: قرر الشارح مذهب الخلف من التأويل أو التفويض، وهو ليس بصواب، على ما بينّاه في التعليق على (٤ / ١١، ١٣٧).

(٢) إشارة إلى ما ذكره المؤلف في «الاعتصام» [٢ / ٥٨٧ ـ ط ابن عفان] عنه ﷺ: «إن القرآن يصدق بعضه بعضاً؛ [فلا تكذبوا بعضه ببعض]، ما علمتم منه فاقبلوه، وما لم تعلموا منه فكلوه إلى عالمه». (د).

قلت: أخرجه أحمد (٢ / ١٨١، ١٨٥)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٤ / ١٩٢)، وابن الضريس في «فضائله»، وابن مردويه ـ كما في «الدر المنثور»(٢ / ٦) ـ عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، وإسناده حسن.

ودل على ذٰلك قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فجعل الحكم ـ وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه ـ هو الأمَّ والأصلَ المرجوع إليه، ثم قال: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، يريد: وليست بأم ولا معظم؛ فهي إذاً قلائل، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن أهل الزيغ والضلال عن الحق والميلِ عن الجادة، وأما الراسخون في العلم؛ فليسوا كذٰلك، وما ذاك إلا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه[1].

وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية[2]؛ إذ لم يخص الكتابُ ذٰلك ولا السنة، بل ثبت في «الصحيح» عن أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «افترقتِ اليهودُ على إحدى أو اثنين وسبعين فرقةً، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنين[3] وسبعين فرقة، وتَفترقُ أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة»[4].

---

(١) في (ط): «لاتباع المتشابه».

(٢) هٰذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ما كان في قواعد الدين، بل يشمل الأعمال استوفاه [المصنف في] «الاعتصام» في المسألة الرابعة [٢ / ٧٠٩ ـ ٧١٢ ـ ط ابن عفان]، وقال هناك: «وقد تقررت هٰذه المسألة في كتاب «الموافقات» بنوع آخر من التقرير». (د).

(٣) على الشك، قال في «الاعتصام» في المسألة التاسعة [٢ / ٧٤٢ ـ ط ابن عفان]: «الرواية الصحيحة في الحديث: إن افتراق اليهود كافتراق النصارى على إحدى وسبعين فرقة». (د).

(٤) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هٰذه الأمة، ٤ / ٢٥ / رقم ٢٦٤٠) ـ وقال: «حديث حسن صحيح» ـ، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب شرح السنة، ٤ / ١٩٧ ـ ١٩٨ / رقم ٤٥٩٦) ـ وهٰذا لفظه ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، ٢ / ١٣٢١ / رقم ٣٩٩١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٣٢)، وأبو يعلى (١٠ / ٣١٧، ٣٨١ ـ ٣٨٢، ٥٠٢ / رقم ٥٩١٠، ٥٩٧٨، ٦١١٧)، والآجرِّي في «الشريعة» (٢٥)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٦١، ١٢٨)، وابن حبان (١٤ / ١٤٠ / رقم ٦٢٤٧ ـ الإحسان، و١٥ / ١٢٥ / رقم ٦٧٣١ ـ الإحسان)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٦٦)، والمروزي في «السنة» (ص ١٧)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٢٥٢)، وغيرهم عن أبي هريرة، وإسناده حسن.

وفي الترمذي تفسيرُ هٰذا[1] بإسناد غريب عن غير أبي هريرة؛ فقال في حديثه: «وإن بَني إسرائيل تفرَّقت على ثِنتين وسبعين مِلة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة». قالوا: مَن هي[2] يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي»[3].

والذي عليه النبي وأصحابه ظاهر في الأصول الاعتقادية والعملية على الجملة، لم يخص من ذٰلك شيء دون شيء.

وفي أبي داود: «وإن هٰذه الملةَ ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار وواحدةٌ في الجنة، وهي الجماعة»[4]، وهي بمعنى الرواية

---

(١) ففيه تفسير الفرقة بالملة، وهي المناسبة للمقام. (د). (٢) في (ط): «وما هي».

(٣) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هٰذه الأمة، ٥ / ٢٦ / رقم ٢٦٤١) ـ وقال: «هٰذا حديث مفسَّر غريب، لا نعرفه مثل هٰذا إلا من هٰذا الوجه» ـ، والآجرِّي في «الشريعة» (ص ١٥، ١٦)، والمروزي في «السنة» (ص ١٨)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٢٨)، وابن وضاح في «البدع والنهي عنها» (ص ٨٥)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (٢ / ٢٦٢)، والأصبهاني في «الحجة في بيان المحجة» (رقم ١٦، ١٧)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ١٤٥ ـ ١٤٧) من طريق عبدالرحمٰن بن زياد بن أنعم عن عبدالله بن يزيد عن عبدالله بن عمرو مرفوعاً.

وإسناده ضعيف، من أجل عبدالرحمٰن بن زياد الإفريقي؛ إلا أن للحديث **شواهد** يرتقي بها إلى درجة **الحسن**. انظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٣٤٨).

واستغرب المصنف في «الاعتصام» أيضاً (٢ / ٦٩٨ ـ ط ابن عفان) هٰذا الحديث، ولعل ذٰلك من أجل: «كلها في النار إلا واحدة»، كما حصل لابن الوزير في «العواصم والقواصم» (١ / ١٨٦ و٣ / ١٧٢)، والصنعاني في «حديث افتراق الأمة» (ص ٩٥ ـ ٩٧)، وللشوكاني في «فتح القدير» (٢ / ٥٦)، وغيره، وردَّ على ذٰلك بتفصيلٍ حسن وعلى وجه قويّ الشيخ صالح المَقْبَلي في «العلم الشامخ» (ص ٤١٤)، ونقل كلامه وأيَّده شيخنا الألباني في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٢٠٤).

(٤) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب شرح السنة، ٤ / ١٩٨ / رقم =

التي قبلها[1].

وقد روى ما يبين هٰذا المعنى، ذكره ابن عبدالبر بسندٍ لم يَرضَه[2]، وإن كان غيرُه قد هوَّن الأمر فيه، أنه قال: «ستفترقُ أمتي على بضعٍ وسبعين فرقة، أعظمها[3] فتنة الذين يَقِيسون الأمورَ برأيهم فيُحِلُّون الحرامَ ويحرِّمون الحلال» فهٰذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله: «ما أنا عليه وأصحابي»، وهو

= ٤٥٩٧)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٠٢)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١٥٨ / رقم ٢٥٢١)، والآجرِّي في «الشريعة» (ص ١٨)، والمروزي في «السنة» (ص ١٤، ١٥)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ١، ٢، ٦٥)، والطبراني في «الكبير» (١٩ / ٣٧٦)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٢٨)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٢٤٥، ٢٤٧)، والأصبهاني في «الحجة» (رقم ١٠٧)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ١٥٠)، وأبو العلاء الهمذاني في «فتيا وجوابها في ذكر الاعتقاد وذمّ الاختلاف» (رقم ١٢) من طريق صفوان بن عمرو عن أزهر بن عبدالله الحرازي عن أبي عامر الهوزني عن معاوية مرفوعاً بألفاظ، والمذكور لفظ أبي داود، وهو قطعة من الحديث.

وإسناده حسن على أقلِّ أحواله، وللحديث شواهد يصل بها إلى درجة الصحة، وحسّنه ابن حجر في «الكافي الشاف» (ص ٦٣)، وقال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في «اقتضاء الصراط المستقيم» (١ / ١١٨): «هٰذا حديث محفوظ»، وقال العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ٢٣٠): «ولأبي داود من حديث معاوية، وابن ماجه من حديث حسن، وعوف بن مالك، «وهي الجماعة»، وأسانيدها جياد».

(١) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعت سبيله وسبيل أصحابه ﷺ، وانظر تفسير كلمة «الجماعة» في المسألة السادسة عشرة من «الاعتصام» [٢ / ٧٦٧ ـ ٧٧٦]. (د).

(٢) في «الاعتصام» [٢ / ٦٩٩ ـ ٧٠٠ / ط ابن عفان] أنه قدح فيه ابن عبدالبر بهٰذه الرواية؛ لأن ابن معين قال: «إنه باطل لا أصل له»، قال بعض المتأخرين: روي عن جماعة من الثقات، وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته في «الاعتصام» [٢ / ٦٩٩]. (د).

قلت: الحديث منكر، وقد خرجناه وتكلمنا عليه فيما مضى (١ / ٩٨)؛ فانظره غير مأمور.

(٣) راجع المسألة الخامسة والعشرين من «الاعتصام» [٢ / ٧٩٥ ـ ط ابن عفان] لتبيين معنى القياس المذموم في الحديث. (د).

ظاهر؛ فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية.

فصل

وقد وجدنا في الشريعة ما يدلنا على بعض الفرق التي يظن أن الحديث شامل لها، وأنها مقصودة الدخول تحته؛ فإنه جاء في القرآن أشياء[1] تشير إلى أوصاف يُتعرف منها أن من اتصف بها؛ فهو آخذٌ في بدعة، خارج عن مقتضى الشريعة، وكذلك في الأحاديث الصحيحة، فمن تتبع مواضعها ربما اهتدى إلى جملة منها، وربما ورد التعيين في بعضها؛ كما قال عليه الصلاة والسلام في الخوارج: «إنَّ من ضئضىء[2] هذا قوماً يَقرؤون القرآن لا يُجاوِزُ حَناجِرَهم، يقتلونَ أهلَ الإسلام، ويدَعُون أهلَ الأوثان، يَمرُقون من الإسلام كما يَمرُق السَّهمُ من الرَّمِيَّة»[3].

وفي رواية: «دَعه ـ يعني: ذا الخويصرة ـ؛ فإن له أصحاباً يَحقرُ أحدُكم صلاتَه مع صلاتِهم وصِيامه مع صِيامِهم، يقرؤون القرآن لا يُجاوزُ تراقِيهم،

---

(١) ستأتي له في العلامات التفصيلية في الفصل التالي لهذا الفصل. (د).

(٢) الضئضئي؛ بكسر الضادين، وضمهما: الأصل والمعدن، وفي الحديث أن رجلاً أتى النبي ﷺ وهو يقسم الغنائم، فقال له: اعدل؛ فإنك لم تعدل. فقال: «يخرج من ضئضئي هذا...» الحديث؛ أي: يخرج من أصله ونسله، والرمية: الصيد الذي ترميه؛ فتقصده وينفذ فيه سهمك، وقيل: كل دابة مرمية. (ف) و(م).

وقال (ماء): «ضئضئى؛ أي: خالص».

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التوحيد، باب قول الله **﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾**، ١٣/٤١٥ ـ ٤١٦/ رقم ٧٤٣٢) ـ بنحوه ـ، والمذكور لفظ مسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ٢ / ٧٤١ ـ ٧٤٢ / رقم ١٠٦٤ بعد ١٤٣) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

يَمـرُقون مِن الإسلام. . .» الحديث إلى أن قال: «آيتُهم رجلٌ أسودُ، إحدى عضُديه مثلُ ثَدْيِ المرأة أو مثلُ البَضْعةِ[1] تَدَرْدَر[2]. . . إلخ»[3].

فقد عرَّف عليه الصلاة والسلام بهٰؤلاء، وذكر لهم علامة في صاحبهم، وبيَّن مِن مذهبهم في معاندة الشريعة أمرين كُلِّيَّيْنِ:

أحدهما: اتِّباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقـطعُ بالحكم به ببـادىء الـرأي والنظرِ الأول، وهو الذي نبَّه عليه قوله في الحديث: «يَقرؤونَ القرآن لا يُجاوِزُ حناجرهم»، ومعلوم أن هٰذا الرأي يصدّ عن اتباعِ الحق المحض، ويضاد المشي على الصراط المستقيم، ومن هنا ذمّ[4] بعضُ العلماء رأي داود الظاهري، وقال: إنها بدعةٌ ظهرت بعد المئتين، ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت[5] عليه السورُ[6] والآيات، وتعارضت في

---

(١) البَضعة؛ بالفتح، ومثلها الهبرة: القطعة من اللحم. (ف) و(م).

(٢) تدردر؛ بفتح التاء، وسكون الراء؛ أي: ترجرج، وأصله تتدردر؛ فحذفت منه إحدى التائين. (ف) و(م).

(٣) أخرجـه البخـاري في «صحيحـه» بنحـوه (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ٦ / ٦١٧ ـ ٦١٨ / رقم ٣٦١٠، وكتاب الأدب، باب ما جاء في قول الرجل «ويلك»، ١٠ / ٥٥٢ / رقم ٦١٦٣، وكتاب استتابة المرتدين، باب من ترك قتال الخوارج، ١٢ / ٢٩٠ / رقم ٦٩٣٣)، ومسلم ـ والمذكور لفظه ـ في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ٢ / ٧٤٤ / رقم ١٠٦٤ بعد ١٤٨) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) في «الاعتصـام» [٢ / ٧٨٤ ـ ط ابن عفـان]: «ومن البـدع التي تتجارى بصاحبها كالكَلَب ما ذهب إليه الظاهرية، على رأي من عدها من البدع». (د).

قلت: انظر لزاماً ما قدمناه في التعليق على (٣ / ٤٢٠) عنهم، والله الموفق، لا ربَّ سواه.

(٥) أي: فلا بد للناظر من التدبر والنظر في المقاصد حتى لا تتناقض السور والآيات عنده، والأخذ بالظاهر مؤد إلى هٰذا؛ فينطبق عليه الحديث. (د).

(٦) في (د): «الصور».

يديه الأدلة على الإطلاق والعموم.

وتأملْ ما ذكره القتبي في صدر كتابه في «مشكل القرآن»[1]، وكتابه في «مشكل الحديث»[2] يبين لك صحة هٰذا الإلزام؛ فإن ما ذكره هنالك آخذ ببادىء الرأي في مجرد الظواهر.

والثاني: قتل أهل الإسلام وتركُ أهل الأوثان على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها؛ فإن القرآن والسنة إنما جاءت للحكم بأن أهل الإسلام في الدنيا والآخرة ناجون، وأن أهل الأوثان هالكون، ولِتعصِم هٰؤلاء وتُريق دم هٰؤلاء على الإطلاق فيهما والعموم، فإذا كان النظر في الشريعة مؤدياً إلى مضادة هٰذا القصد؛ صار صاحبه هادماً لقواعدها، وصادّاً عن سبيلها، ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكيم مع علي بن أبي طالب وابن عباس[3] وفي غيرها؛ ظهر له خروجهم عن القصد، وعدولهم عن الصواب، وهدمهم للقواعد، وكذٰلك مناظرتهم عمرَ بن عبدالعزيز[4]، وأشباه ذٰلك.

فهٰذان وجهان ذكرا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعاً للمتشابهات.

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذٰلك من جنسه؛ كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولغيرهم ومنه سَرى قتلُهم لأهل الإسلام وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن، وأن لا حرام إلا ما في قوله: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ

(١) انظر منه: (ص ١٠٣ ـ ١٠٦).

(٢) انظر منه: (ص ٥ ـ ١١ ـ ط الكتاب العربي)، ونقل كلامه المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٧٦٠ ـ ٧٦٤ ـ ط ابن عفان).

(٣) انظر تفصيل المناظرة عند المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٦٩٦ ـ ٦٩٨ ـ ط ابن عفان)، ومضى تخريجها (٤ / ٢٢١ ـ ٢٢٣).

(٤) انظر: «سيرة عمر بن عبدالعزيز» (ص ١١٢ ـ ١١٥، ١٤٧) لابن عبدالحكم.

إِلَيَّ﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥]، وما سوى ذٰلك فحلال، وأن الإمام إذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدهم وغائبهم، وأن التقيَّة لا تجوز في قول ولا فعل على الإطلاق والعموم، وأن الزاني لا يرجم بإطلاق، والقاذف للرجال لا يحد وإنما يحد قاذف النساء خاصة، وأن الجاهل معذورٌ[1] في أحكام الفروع بإطلاق، وأن الله سيبعث نبياً من العجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد[2]، وأن المكلف قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن، وأشباه ذٰلك[3]، وكلها مخالفة لكليات شرعية أصلية أو عملية.

ولٰكن الغالب في هٰذه الفرق أن يشار إلى أوصافهم ليحذر منها، ويبقى الأمر في تعيينهم مُرْجىً كما فهمنا من الشريعة، ولعل عدم تعيينهم هو الأولى الذي ينبغي أن يلتزم ليكون ستراً على الأمة، كما سترت عليهم قبائحهم؛ فلم يفضحوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العام، وأُمرنا بالستر على المذنبين ما لم يُبدِ لنا صفحةَ الخلاف، ليس كما ذكر عن بني إسرائيل أنهم كانوا إذا أذنب

---

(١) يناقض قولهم سابقاً: إن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن؛ فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الإسلام، ولا يخفى أن ما سبق لهم في الفروع. (د).

قلت: العذر بالجهل في الفروع هو مذهب النجدات منهم، قاله البغدادي في «أصول الدين» (ص ٣٣٢).

(٢) هٰذا زعم اليزيدية، وإنكار سورة يوسف مذهب الميمونية منهم، أفاده البغدادي في «أصول الدين» (ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣)، وقال: «فهٰذه الفرقة منهم ـ أي: اليزيدية ـ مع الميمونية في أعداد المرتدّين».

(٣) انظر: «أصول الدين» (ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣)، و«الملل والنحل» (١ / ١١٤ ـ ١٣٨)، و«اعتقادات فرق المشركين» (٥١)، و«الفصل في الملل» (٣ / ١٨٩)، و«التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» (ص ٥١).

أحـدهم ليلاً[1] أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة، وكذٰلك في شأن قرابينهم فإنهم كانوا إذا قرَّبوها أكلت النارُ المقبولَ منها وتركت غير المقبول، وفي ذٰلك افتضاح المذنب، إلى ما أشبه ذٰلك؛ فكثير من هٰذه الأشياء خصت بها[2] هٰذه الأمة، وقد قالت طائفة: إن من الحكمة في تأخير هٰذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبُهم مستورة عن غيرهم؛ فلا يطلع عليها كما اطلعوا هم على ذنوب غيرهم ممن سلف.

وللستر حكمة أيضاً، وهي أنها لو أظهرت ـ مع أن أصحابها من الأمة ـ؛ لكان في ذٰلك داعٍ إلى الفُرقة والوحشة، وعدم الألفة التي أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وقال: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ [الأنفال: ١].

[وقال: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ﴾ [3]] [آل عمران: ١٠٥].

وقال ﴿ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ * مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا ﴾ [الروم: ٣١ ـ ٣٢].

وفي الحديث: «لا تحاسَدوا، ولا تدابروا، ولا تباغضوا، وكونوا عباد الله إخواناً»[4].

---

(١) كذا في «الاعتصام» (٢ / ٧٢٤) و(ط) فقط، وفي غيره: «أحدهم ذنباً».

(٢) أي: بالستر فيها كما في «الاعتصام» [٢ / ٧٢٤ ـ ط ابن عفان]. (د).

قلت: وفيه أيضاً: «وهٰذا الفصل مبسوط في كتاب «الموافقات» والحمد لله».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (د). وهو مثبت في الأصل و(ف) و(م) و(ط)، وكذا في «الاعتصام» (٢ / ٧٢٥ ـ ط ابن عفان)، وما قبله وبعده فيه بحرفه ونصره.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابر، =

وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين، وأخبر أن فساد ذات البين هي الحالقة، وأنها تحلق الدين[1].

= ١٠ / ٤٨١ / رقم ٦٠٦٥، وباب الهجرة، ١٠ / ٤٩٢ / رقم ٦٠٧٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصِّلة، باب تحريم التحاسد والتباغض والتدابر، ٤ / ١٩٨٣ / رقم ٢٥٥٩) عن أنس رضي الله عنه.

(١) ورد ذٰلك في أحاديث عديدة، منها:

● ما أخرجه هناد في «الزهد» (رقم ١٣١٠) - ومن طريقه الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، ٤ / ٦٦٣ / رقم ٢٥٠٩) -، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٤٤ - ٤٤٥)، والبخاري في «الأدب المفرد» (١٠٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في إصلاح ذات البين، ٤ / ٢٨٠ / رقم ٤٩١٩)، والبيهقي في «الآداب» (رقم ١٣٠) عن أبي الدرداء؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أُخبركم بأفضل من درجة الصوم والصلاة والصدقة؟». قالوا: بلى. قال: «صلاح ذات البين، وإن فساد ذات البين هي الحالقة».

قال الترمذي: «هٰذا حديث صحيح، ويروى عن النبي ﷺ أنه قال: «هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر، ولٰكن تحلق الدين».

● ثم أخرج برقم (٢٥١٠)، وأحمد في «المسند» (١ / ١٦٥، ١٦٧)، والبزار في «المسند» (رقم ٢٠٠٢ - الزوائد)، وأبو يعلى في «المسند» (٢ / ٣٢ / رقم ٦٦٩) عن الزُّبير مرفوعاً: «دبَّ إليكم داء الأمم قبلكم: الحسدُ والبغضاءُ، وهي الحالقة، لا أقول حالقة الشعر، ولٰكن حالقة الدين، والذي نفس محمد بيده؛ لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابُّوا، ألا أنبئكم بما يُثبت ذٰلك لكم؟ أفشوا السلام». لفظ أبي يعلى.

وإسناده ضعيف، ولٰكنه حسن بشواهده، ولآخره: «والذي نفسي بيده. . .» شاهد عن أبي هريرة، أخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ٥٤)، وأخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٢٦٠)، وزاد في آخره: «وإياكم والبغضة؛ فإنها هي الحالقة، لا أقول لكم: تحلق الشعر، ولٰكن تحلق الدين»، ولفظ الترمذي (رقم ٢٥٠٨) عنه مرفوعاً: «إياكم وسوء ذات البين؛ فإنها الحالقة».

وانظر: «غاية المرام» (٤١٤)، و«الإرواء» (٢ / ٢٣٩)، و«صحيح الأدب المفرد» (رقم ١٩٧).

والشريعة طافحة بهٰذا المعنى، ويكفي فيه ما ذكره المحدثون في كتاب (البر والصلة)، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ الآية [الأنعام: ١٥٩]، أنه روي عن عائشة وأبي هريرة ـ وهٰذا حديث عائشة ـ؛ قالت: قال رسول الله ﷺ: «يا عائشة! إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً، من هم؟». قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع، وأصحاب الضلالة من هٰذه الأمة، يا عائشة! إن لكل ذنب توبة؛ ما خلا أصحابَ الأهواء والبدع، ليس لهم توبة، وأنا منهم بري، وهم مني برءاء»(١).

---

(١) أخرجه الطبراني في «الصغير» (١ / ٢٠٣)، وأبو الشيخ ـ ومن طريقه الواحدي في «الوسيط» (٢ / ٣٤٢) ـ، وابن مردويه ـ كما في «تفسير ابن كثير» (٢ / ٢٠٤) ـ، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٤)، وابن أبي حاتم في «العلل» (٢ / ٧٧ / رقم ٢٧٢٤)، والحكيم الترمذي في «نوادر الأصول» (ص ٢٠٩)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / ٤٤٩ ـ ٤٥٠ / رقم ٧٢٣٩ و٧٢٤٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ١٣٧ ـ ١٣٨)، وابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ١٤٤ / رقم ٢٠٩) من طريق بقية ثنا شعبة أو غيره عن مجالد عن الشعبي عن شريح عن عمر رفعه.

قال الطبراني: «لم يروه عن شعبة إلا بقية، تفرد به ابن مصفى»، وقال أبو نعيم: «هٰذا حديث غريب من حديث شعبة، تفرد به بقية».

قلت: إسناده ضعيف، فيه مجالد، ليس بالقوي، والحديث لم ينفرد به ابن المصفى كما قال الطبراني، وإنما تابعه جحدر بن الحارث كما قال الدارقطني في «العلل» (٢ / ١٦٣)، وخالفهما وهب بن حفص الحرَّاني ـ وكان ضعيفاً ـ؛ فرواه عن عبدالملك الجُدِّي عن شعبة عن مجالد عن الشعبي عن مسروق عن عمر، أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٥٣٢) ـ وسقط متن الحديث من هٰذه الطبعة ـ، وقال: «رواه بقية عن شعبة عن مجالد عن الشعبي عن شريح عن عمر»، قال: «وجميعاً غير محفوظين».

وقال الدارقطني في «العلل» (٢ / ١٦٤): «ولا يثبت عن شعبة ولا عن مجالد، والله أعلم»، ونقله ابن الجوزي وزاد: «أما بقية فكان يدلس، والظاهر أنه سمع من ضعيف فأسقط ذكره؛ فلا يوثق بما يروي»، وقال ابن كثير في «التفسير» (٢ / ٢٠٤): «وهو غريب أيضاً، ولا يصح رفعه»، وقال =

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك الموالفة؛ لزم من ذٰلك أن يكون منهياً عنه؛ إلا أن تكون البدعة فاحشة جداً كبدعة الخوارج، فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها، كما عين رسول الله ﷺ الخوارج وذكرهم بعلامتهم، حتى يعرفون ويحذر منهم. ويلحق بذٰلك ما هو مثله في الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد، وما سوى ذٰلك؛ فالسكوت عن تعيينه أولى[1].

= الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٨٨): «وفيه بقية ومجالد بن سعيد، وكلاهما ضعيف»، وهٰذا هو الصواب؛ فبقية مدلس، ولٰكنه قال (٧ / ٢٢): «وإسناده جيد»، وعاد في (١٠ / ١٨٩)؛ فقال: «وفيه بقية، وهو ضعيف»، وعزاه في المواطن كلها للطبراني في «الصغير»، وانظر: «مجمع البحرين» (١ / رقم ٢٧٥ و٦ / رقم ٣٣٢٠ ورقم ٤٧١٢)، والحديثُ كما رأيتَ حديثُ عمر وليس حديث عائشة كما قال المصنف رحمه الله تعالى.

أما حديث أبي هريرة؛ فأخرجه ابن جرير في «التفسير» (٨ / ١٠٥) من طريق بقية عن عباد ابن كثيرعن ليث، والطبراني في «الأوسط» (١ / ٣٨٤ / رقم ٦٦٨) من طريق مُعلّل عن موسى بن أعين عن سفيان الثوري عن ابن طاووس، كلاهما عن طاووس عن أبي هريرة به، ولفظه: «هم أهل البدع والأهواء من هٰذه الأمة»، وزاد عباد بن كثير: «وأهل الشبهات»، قال الطبراني: «لم يرو هٰذا الحديث عن سفيان إلا موسى، تفرد به مُعلَّل».

قال الهيثمي في «المجمع» (٧ / ٢٣): «ورجاله رجال الصحيح؛ غير معلل بن نفيل، وهو ثقة»، وقال ابن كثير في «التفسير» (٢ / ٢٠٣ ـ ٢٠٤) عقب إسناد الطبراني: «هٰذا إسناد لا يصح، فإن عباد بن كثير متروك الحديث، ولم يختلق هٰذا الحديث، ولٰكنه وهم في رفعه؛ فإنه رواه سفيان الثوري عن ليث ـ وهو ابن أبي سُليم ـ عن طاووس عن أبي هريرة في الآية؛ أنه قال: «نزلت في هٰذه الأمة»، وعزى الآلوسي في «روح المعاني» (٨ / ٦٨) حديث أبي هريرة أيضاً للحكيم الترمذي والشيرازي في «الألقاب» وابن مردويه».

(١) قال في «الاعتصام» [٢ / ٧٢٦، ٧٣٠]: «إن التعيين يكون في موطنين: الأول. . . ما أشار إليه هنا، والثاني: حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزيينها في قلوب العوام، [ومن لا علم عنده]، فإن ضرر هٰؤلاء على المسلمين كضرر إبليس، [وهم من شياطين الإنس]؛ فلا بد =

وخرَّج أبو داود عن عمرو[1] بن أبي قُرَّة؛ قال: «كان حذيفة بالمدائن، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله ﷺ لأناسٍ من أصحابه في الغضب، فينطلق ناس ممن سمع ذٰلك من حذيفة، فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة؛ فيقول سلمان: حذيفة أعلم بما يقول. فيرجعون إلى حذيفة؛ فيقولون له: قد ذكرنا قولك لسلمان؛ فما صدَّقك ولا كذَّبك. فأتى حذيفة سلمان وهو في مَبْقَلةٍ[2]، فقال: يا سلمان! ما يمنعك أن تصدقني بما سمعت من رسول الله ﷺ؟ فقال: إن رسول الله ﷺ يغضب فيقول [في الغضب][3] لناس من أصحابه، ويرضى فيقول في الرضى لناس من أصحابه، أما تنتهي حتى تُورِّث رجالاً حبَّ رجال، ورجالاً بُغض رجال، وحتى توقع اختلافاً وفُرقة؟ ولقد علمت أن رسول الله ﷺ خطب؛ فقال: «أيُّما رجلٍ من أمتي سببتُه سبةً أو لعنته [لعنة][4] في غضبي؛ فإنما أنا من ولد آدم أغضب[5] كما يغضبون، وإنما بعثني رحمة للعالمين؛ فأجعلها عليهم صلاة يوم القيامة»[6]؛ فوالله لَتَنْتَهِيَنَّ أو لأكْتُبَنَّ إلى عمر.

= من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة».

ولا يخفى عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهواء في زماننا هٰذا كبعض محرري الصحف الأسبوعية قد جمعت الخستين: بدعة غاية في الشناعة والكفر، ثم الدعوة إليها بنشرها في الصحف وتزيينها بكل أنواع البهتان والزخرف؛ فلا حول ولا قوة إلا بالله. (د).

(١) في جميع النسخ المطبوعة: «عُمر»؛ بضم العين، وهو خطأ، والصواب ما أثبتناه، وكذا في «الاعتصام» (٢ / ٢٢٥ ـ ط رضا، و٢ / ٧٢٥ ـ ط ابن عفان)، وفيهما: «ابن أبي مرة»؛ بالميم بدل القاف، وهو خطأ ثانٍ؛ فليصحح.

(٢) أي: موضع البقل، وهو من النبات ما ليس بشجر. (ف) و(م).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من (م). (٥) في (ط): «وأغضب».

(٦) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب في النهي عن سب أصحاب رسول الله ﷺ، ٤ / ٢١٤ ـ ٢١٥ / رقم ٤٦٥٨)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٤٣٧) عن عمرو بن أبي قُرَّة، وإسناده صحيح. =

فهٰذا من سلمان حسن من النظر؛ فهو جارٍ في مسألتنا.

فإن قيل: فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشريد[1] بهم وتقبيح ما هم عليه؛ فكيف يكون ذكر ذٰلك والتنبيه عليه غيرَ جائز؟

فالجواب: إن النبي ﷺ نبه في الجملة[2] عليهم إلا القليل منهم كالخوارج، ونبه على البدع من غير تفصيل، وأن الأمة ستفترق على تلك العِدَّة المذكورة، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة، ولم يصرح بالتعيين غالباً تصريحاً يقطع العذر[3]، ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس[4]؛ فنحن أولى بذٰلك معشر الأمة.

وما ذكره المتقدمون[5] من ذٰلك فبحسب فحش تلك البدع، وأنها لاحقة في جواز ذكرها بالخوارج ونحوهم، مع أن التعيين إذا كان بحسب الاجتهاد؛ فهو

= وفي الباب عن أبي هريرة أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الدعوات، باب قول النبي ﷺ: «من أذيتُه فاجعله له زكاةً ورحمة»، ١١ / ١٧١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة، باب من لعنه النبي ﷺ أو سبَّه أو دعا عليه، وليس هو أهلاً لذٰلك، كان له زكاةً وأجراً ورحمة، ٤ / ٢٠٠٨ / ٢٦٠١) (٩١). وأخرجه مسلم من حديث عائشة وجابر وأم سلمة رضي الله عنهم.

(١) في (د): «والتشديد» بدالين!!

(٢) أي: تنبيهاً إجمالياً لا تفصيلياً. (د).

(٣) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله. (د). وفي (د): «لقطع العذر».

(٤) أي: في غالبهم كما نبه عليه، أما مثل الخوارج؛ فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة. (د).

(٥) من عد أهل البدع وتعيينهم بأسمائهم وإيصال هٰذه الفرق إلى اثنتين وسبعين فرقة، وقوله: «إذا كان بحسب الاجتهاد»؛ أي: كما هو الشأن في تعيين المتقدمين لهٰذه الفرق؛ أي: فليس هٰذا التعيين جارياً مجرى الحكم الفصل، وقد عقد في «الاعتصام» [٢ / ٧١٨ - ٧٢٠ - ط ابن عفان] مسألة خاصة لتعيين هٰذه الفرق الاثنتين والسبعين. (د).

ممكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضَه، فمن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهد والأصل ما تقدم من الستر؛ حتى يظهر أمرٌ فيكون له حكمه، ويبقى النظر: هل هٰذا الظاهر من جملة ما يدخل[1] تحت الحديث، أم لا؟ فهو موضع اجتهاد.

وأيضاً؛ فإن البدع المحدثة تختلف؛ فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال، ألا ترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التثويب بالصلاة، التي قال فيها مالك: «التثويب[2] ضلال»؟

وقد قسم المتقدمون[3] البدع إلى ما هو مكروه، وإلى ما هو محرم، ولو كانت عندهم على سواء؛ لكانت قسماً واحداً، وإذا كان كذٰلك؛ فالبدع التي

---

(١) أي: فيكون صاحبه في النار، وهل دواماً أم كبقية عصاة المؤمنين؟ ويرجع ذٰلك إلى درجة البدعة وكونها مكفرة أو لا، وكونها صغيرة أو كبيرة. (د).

(٢) قال المؤلف في «الاعتصام» [٢ / ٥٥٦]: «وقد فسر التثويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأبطأ الناس؛ قال بين الأذان والإقامة: قد قامت الصلاة، حي على الفلاح! وهٰذا نظير قولهم عندنا: الصلاة رحمكم الله، وقيل: إنما عني بذٰلك قول المؤذن في أذانه: حي على خير العمل؛ لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة» اهـ. يعني: وأما جملة «الصلاة خير من النوم» في أذان الصبح؛ فهي مطلوبة داخلة في جمل الأذان المشروعة. (د).

وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ في تفيسر (التثويب) ما نصه: «أي: ترجيع المؤذن بالصلاة، وفي حديث بلال: أمرني رسول الله ﷺ أن لا أثوب في شيء من الصلاة إلا صلاة الفجر، وهو قوله: «الصلاة خير من النوم» مرتين من ثاب يثوب إذا رجع».

قلت: انظر بدع الأذان عند المصنف: «فتاوى الشاطبي» (ص ٢١٧)، و«الاعتصام» (٢ / ١٠٢ ـ ١٠٣ / ط رضا).

(٣) قال المصنف في «الاعتصام» (١ / ٢٤١): «وبسط ذٰلك القرافي [في «الفروق» (٤ / ٢٠٢ـ٢٠٥)]، وأصل ما أتى به من ذٰلك شيخه عز الدين بن عبدالسلام [في «قواعد الأحكام» (٢ / ١٧٢ ـ ١٧٤)، و«الفتاوى» (١١٦)]، وها أنا آتي به على نصه. . . وساقه».

وانظر: «القواعد» للمقَّري (٢ / ٤٣٨، القاعدة الرابعة والتسعون بعد المئة).

تفترق بها الأمة مختلفة الرتب في القبح، وبسبب ذٰلك يظهر أنها كثيرة جداً، وما في الحديث محصور؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها، أو لا تكون داخلة من حيث هي عند العلماء من قبيل المكروه[1]؛ فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه؛ فلا يقدم على ذٰلك إلا ببرهان قاطع، وهٰذا كالمعدوم فيها؛ فمن هٰذه الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها.

فإن قيل[2]: فالعلماء يقولون خلاف هٰذا، وإن الواجب هو التشريد[3] بهم والزجر لهم، والقتل ومناصبة القتال إن امتنعوا، وإلا أدى ذٰلك إلى فساد الدين.

فالجواب: إن ذٰلك حكم فيهم [كما هو في سائر من تظاهر بمعصية صغيرة أو كبيرة أو دعا إليها أن يؤدب أو يزجر أو يقتل إن امتنع] من فعل واجب أو ترك محرم؛ كما يقتل تارك الصلاة، وإن كان مقرّاً، إلى ما دون ذٰلك، وإنما الكلام في تعيين أصحاب البدع من حيث هي بدع يشملها الحديث؛ فتوجهُ[4] الأحكام شيء والتعيين للدخول تحت الحديث شيء آخر[5].

فصل

ولهٰؤلاء الفرق خواص وعلامات في الجملة، وعلامات أيضاً في التفصيل[6].

---

(١) أي: فلا تدخل في الحديث الذي يجعل صاحب البدعة في النار. (د).

(٢) ترق في السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناصبة القتال، وجوابه فيما سبق يمنع التعيين، وكذٰلك هنا حيث يقول: إن دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر. (د).

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «التشديد».

(٤) في الأصل و (ط): «فتوجيه».

(٥) أي: فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر. (د)، وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٦) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ١١٤ - ١١٦).

فأما علامات الجملة؛ فثلاث:

إحداها: الفُرقة التي نبه عليها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٥٩].

وقوله: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

وغير ذلك من الأدلة.

قال بعض المفسرين[١]: «صاروا فرقاً لاتّباع أهوائهم، وبمفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا، وهو قوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، ثم برَّأه الله منهم بقوله: ﴿ لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وهم أصحاب البدع [وأصحاب الضلالات] والكلامِ فيما لم يأذن اللهُ فيه ولا رسوله».

قال: «ووجدنا أصحاب رسول الله ﷺ من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا ولم يصيروا[٢] شيعاً؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي، والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصّاً، واختلفت في ذلك أقوالهم؛ فصاروا محمودين لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به؛ كاختلاف أبي بكر وعمر [وعلي] وزيد في الجد مع الأم[٣]، وقول عمر

---

(١) في «الاعتصام» (٢ / ٧٣٣ ـ ط ابن عفان): «قال بعض العلماء...»، وساقه بنصه، وما بين المعقوفتين منه، وسقط من الأصل و (ط) وجميع النسخ المطبوعة.

وانظر في تفسير الآية: «الكشاف» (٢ / ٥٠)، و «تفسير القرطبي» (٧ / ١٤٩ ـ ١٥٠)، و «نظم الدرر» (٧ / ٣٣٤ ـ ٣٣٥)، و «روح المعاني» (٨ / ٦٨).

(٢) في «الاعتصام»: «ولم يتفرَّقوا، ولا صاروا...».

(٣) وكذا في «الاعتصام» (٢ / ٧٣٤ ـ ط ابن عفان)، وفي هامش الأصل: «لعله «مع الإخوة»»، وكذا أثبته (د)، وفصل (ف)؛ فقال: «لعله في الأخوة مع الجد إذ لا نعلم خلافاً بين =

. . . .

= العلماء في إرث الجد مع الأم، وقد أجمعوا على أن الجد عاصب مع ذوي الفرائض يأخذ ما أبقته الفروض، فإذا انفرد مع الأم يرث الباقي بعد فرض الثلث لهـا، ولا يحجبه إلا الأب، واختلفوا في حجبه الأخوة أشقاء أو لأب؛ فذهب ابن عباس وأبو بكر رضي الله تعالى عنهما وجماعة من الفقهاء إلى أنه يحجبهم كالأب، وذهب آخرون ومنهم زيد وعلي وعمر رضي الله عنهم إلى إرثهم معه».

قلت: يتأكَّد هٰذا التصويب بأمور:

أولاً: هٰذا هو المثبت في كتب الأصول، انظر على سبيل المثال: «مختصر المنتهى» (ص ١٩٩).

ثانياً: وهٰذا هو المثبت في كتب التخريج، انظر على سبيل المثال: «تحفة الطالب» (ص ٤٣٨)، و«موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٥٨ - ١٦٠).

ثالثاً: وهٰذا هو المثبت أيضاً في كتب الحديث والرواية، وإليك ما يدلُّ عليه: أخرج البيهقي في «الكبرى» (٦ / ٢٤٨) عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه كتب إلى معاوية في شأن الجد؛ قال: «وجرى بيني وبين عمر كلام في الجد مع الإخوة، وكنت أرى يومئذٍ أن الأخوة أقرب حقّاً إلى أخيهم من الجد، وكان هو يرى أن الجد أقرب».

وحسنه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٦٠)، وأخرج الدارمي (رقم ٢٩١٠، ٢٩١١) مذهب أبي بكر، وقال ابن حجر عنه: «هٰذا موقوف صحيح، وثبت عن أبي بكر من طرق أخرى من رواية ابن عباس وابن الزبير وأبي سعيد الخدري وغيرهم، وبعضها في البخاري».

قلت: قال البخاري في «صحيحه» (كتاب الفرائض، باب ميراث الجد مع الأب والإخوة، ٨ / ١٨ - مع الفتح): «وقال أبو بكر وابن عباس وابن الزبير: الجدُّ أب، وقرأ ابن عباس: ﴿يا بني آدم..﴾ ﴿واتّبعتُ ملّة آبـائي إبـراهيم وإسحاق ويعقوب﴾ ولم يذكر أنَّ أحداً خالف أبا بكر في زمانه وأصحاب النبي ﷺ متوافرون، وقال ابن عباس: يرثني ابن ابني دون إخوتي ولا أرث أنا ابنَ ابني»، قال: «ويذكر عن عمر وعلي وابن مسعود وزيد أقاويل مختلفة».

قلت: انظرها مع الكلام عليها في «تغليق التعليق» (٥ / ٢١٤ - ٢٢٢)، وخلاصة ما في هٰذا الباب أن المال للجد ثابت عن أبي بكر، وتابعه عمر وعثمان وابن عباس وابن الزبير وغيرهم، ثم رجع بعضهم إلى القول بالمقاسمة، وهو قول الأكثر، وأما القول بحرمان الجد؛ فجاء عن زيد وعلي وعبدالرحمٰن بن غنم، ثم رجع علي وزيد إلى المقاسمة. =

وعلي في أمهات[1] الأولاد، وخلافهم في الفريضة المشتركة[2]، وخلافهم في

= وانظر في المسألة: «سنن سعيد بن منصور» (١ / ٦٢ - ٧٢ - ط الأعظمي)، و«المحلى» (١٠ / ٣٦٤ - ٣٧٦)، و«إعلام الموقعين» (١ / ٢١٢)، و«المبسوط» (٢٩ / ١٤٤، ١٨٠ - ١٨١)، و«شرح الرحبية» (٤٤)، و«تحفة الطالب» (ص ٤٣٨ - ٤٤٠) لابن كثير، و«أحكام التركات والمواريث» (ص ١٥٨ وما بعدها)، و«الميراث في الشريعة الإسلامية» (ص ١٧٥ - ١٨٧)، و«عدة الباحث في أحكام التوارث» (٣٢).

(١) أي: في جواز بيعهن كما رأى بعض من كبار الصحابة، أو عدم جوازه كما هو رأي الجمهور. (د).

وكتب (ف) ما نصُّه: «هل يجوز بيعهن أولاً؟ فإن العلماء اختلفوا في أم الولد؛ فالثابت عن عمر رضي الله عنه أنه قضى بأنها لا تباع، وأنها حرة من رأس مال سيدها إذا مات، وهو قول أكثر التابعين وجمهور فقهاء الأمصار، والثابت عن أبي بكر وعلي وابن عباس وابن الزبير أنهم يجيزون بيعها، وبه قال الظاهرية».

قلت: أخرج اختلاف عمر وعلي في ذلك: عبدالرزاق في «المصنف» (٧ / ٢٩١ - ٢٩٢ /رقم ١٣٢٢٤) بإسنادٍ صحيح، ومضى تخريج ذلك.

(٢) أي: التي ورد فيها: «هب أبانا كان حجراً في اليم». (د).

وكتب (ف) ما نصُّه: «وهي امرأة توفيت عن زوج وأم وأخوة لأم وأخوة أشقاء؛ فكان عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم يعطون للزوج النصف ولـلأم السدس وللإخوة لأم الثلث فلا يبقي للإخوة الأشقاء شيء، فكانوا يشركونهم مع الإخوة للأم في الثلث، يقسمونه بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين، وبه قال مالك والشافعي وجماعةمن الفقهاء، وكان علي رضي الله عنه وأبي بن كعب وأبو موسى الأشعري لا يشركون الأشقاء مع الأخوة للأم في هذه الفريضة ولا يوجبون لهم شيئاً فيها، وبه قال أبو حنيفة وأبو ليلى وأحمد رضي الله عنهم».

قلت: أخرج سعيد بن منصور في «السنن» (رقم ٢٠، ٢١ - ط الأعظمي)، وسفيان الثوري في «الفرائض» (رقم ٢٢)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١١ / ٢٥٥) - وهذا لفظه -، وعبدالرزاق في «المصنف» (١٠ / ٢٥١)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٥١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦ / ٢٥٦) بإسنادٍ صحيحٍ من طرق عن إبراهيم؛ قال: إن عمر وزيداً وابن مسعود كانوا يشركون في زوجٍ وأمٍّ وإخوةٍ لأم وأب وأخوات لأم، يشركون بين الإخوة من الأب والأم مع الإخوة للأم في =

الطلاق[1] قبل النكاح، وفي البيوع . . . وغير ذٰلك مما اختلفوا فيه، وكانوا مع هٰذا أهلَ مودة وتناصُحٍ [و] أخوَّةُ الإسلام فيما بينهم قائمة، فلما حدثت [الأهواء][2] المردية[3] التي حذر منها رسول الله ﷺ، وظهرت العداوات، وتحزَّب أهلها فصاروا شيعاً؛ دل على أنه إنما حدث ذٰلك من المسائل المحدثَة التي ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه».

قال: «فكل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها، ولم يورث ذٰلك الاختلاف بينهم عداوةً ولا بغضاءَ ولا فُرقة؛ علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز[4] والقطيعة؛ علمنا أنها ليست

= سهم، وكانوا يقولون: لم يزدهم الأب إلا قرباً، ويجعلون ذكورهم وإناثهم فيه سواء»، وعدم مشاركة علي في «سنن سعيد» (رقم ٢٦) وفيه (برقم ٢٨ و٢٩) مذهب أبي موسى.

(١) أي: تعليق الطلاق على النكاح؛ كأن يقول: إن تزوجت فلانة فهي طالق، وفيها الأقوال الثلاثة لمالك وأبي حنيفة والشافعي. (د).

وكتب (ف) ما نصُّه: «أي: العقد مثل أن يقول: إن نكحت فلانة فهي طالق؛ فإن للعلماء في ذٰلك ثلاثة مذاهب: قول أن الطلاق لا يتعلق بأجنبية أصلاً عم المطلق أو خصَّ، وهو قول الشافعي وأحمد وجماعة، وقول أنه يتعلَّق بشرط التزويج عمم المطلق جميع النساء أو خصص، وهو قول أبي حنيفة وجماعة، وقول أنه إن عم جميع النساء لم يلزمه وإنْ خصّ لزمه، وهو قول مالك وأصحابه، مثل أن يقول: كل امرأة أتزوّجها من بني فلان أو من بلد كذا فهي طالق؛ فإن هٰؤلاء يطلقن عند مالك إذا زوجن.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د) و(ماء).

(٣) في (د): «المرذية»؛ بالذال المعجمة، وكتب (د): «الذي في «الاعتصام» [٢ / ٧٣٤] بالدال المهملة، وكل له وجه؛ فإن الأهواء موقعة في الهلاك والردى، كما أنها مرذية جالبة للأرذاء والمضعفات، وفي الأصل: «حظر»، ولٰكن عليها علامة التوقف والشك».

قلت: وفي الأصل و(م) و(ف) و(ط) بالدال.

(٤) هو التعاير؛ فكل فرقة تعير غيرها بالمروق، وتسمى غيرها باسم ولقب تكرهه. (د).

وفي (ط): «التدابر»، وقال (ف): «لعله: «والتدابر» كما في «الاعتصام»». =

من أمر الدين في شيء، وأنها التي عَنى رسولُ الله ﷺ بتفسير الآية، وهي قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقد تقدمت؛ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، فإذا اختلفوا وتقاطعوا؛ كان ذٰلك لحدثٍ أحدثوه من اتباع الهوى».

هٰذا ما قاله[1]، وهو ظاهر في أن الإسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف؛ فكل رأي أدى إلى خلاف ذٰلك؛ فخارج عن الدين.

وهٰذه الخاصية موجودة في كل فرقة من تلك الفرق[2]، ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: «يقتُلون أهلَ الإسلام ويَدَعُون أهلَ الأوثان»[3]، وأيُّ فُرقة توازي هٰذا إلا الفُرقة التي[4] بين أهل الإسلام وأهل الكفر؟! وهٰكذا تجد الأمر في سائر من عرف من

= قلت: في «الاعتصام» (٢ / ٧٣٤): «. . . الاختلاف بينهم العداوة والبغضاء والتدابر والقطيعة».

(١) في الأصل و«الاعتصام» (٢ / ٧٣٥): «قاله»، وفي جميع النسخ المطبوعة و(ماء): «قالوه».

(٢) أي: المضمنة في الحديث كما في «الاعتصام» [٢ / ٧٣٥]. (د).

(٣) مضى تخريجه (ص ١٤٨)، وهو في «الصحيحين».

(٤) أي: هم وإن كانوا ينطقون بكلمة التوحيد، ويصلون، ويزعمون أنهم مسلمون؛ إلا أن خاصيتهم التي ذكرها الحديث تجعل فرقتهم عن المسلمين لا يوازيها إلا فرقة الكفار عن المسلمين؛ فلا فرق بينهم وبين الكفار في الواقع؛ فكلمة «إلا» لازمة وإن كانت عبارة «الاعتصام» بدونها، ولٰكني ما رأيت كتاباً في مثل تحريف طبعة «الاعتصام» الحالية. (د).

قلت: قال (ف): «لعله كما في «الاعتصام»: «توازي هٰذه الفرقة التي . . .»، والمذكور آنفاً رد عليه».

الفرق أو من ادعى ذٰلك فيهم[1].

والخاصية الثانية: هي التي نبه عليها قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ الآية [آل عمران: ٧]؛ فجعل أهل الزيغ والميل عن الحق ممن شأنهم اتباع المتشابهات، وقد تبين معناه.

وقال عليه الصلاة والسلام: «فإذا رأيتم الذين يتّبعون ما تَشابَه منه؛ فأولٰئك الذين سمى الله فاحذروهم»[2].

والخاصية الثالثة[3]: اتباع الهوى، وهي التي نبه عليها قوله: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وهو الميل عن الحق اتباعاً للهوى.

وقوله: ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠].

وقوله: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ الآية [الجاثية: ٢٣].

إلا أن هٰذه الخاصية راجعة إلى كل أحد في خاصة نفسه لأنها أمر باطن؛ فلا يعرفها غير صاحبها؛ إلا أن يكون عليها دليل في الظاهر، والتي قبلها راجعة إلى العلماء الراسخين في العلم؛ لأن بيان المحكم والمتشابه راجع إليهم، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها، والتي قبلها تعم جميع العقلاء من أهل الإسلام؛ لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم، وبمعرفته يعرف أهله.

---

(١) زاد في «الاعتصام» (٢ / ٧٣٥): «إلا أنَّ الفُرقة لا تعتبر على أيّ وجهٍ كانت؛ لأنها تختلف بالقوّة والضعف، وحيث ثبت أن مخالفة هٰذه الفرق في الفروع الجزئية، فإنَّ الفرقة بلا بد أضعف؛ فيجب النظر في هٰذا كله».

(٢) مضى تخريجه (ص ١٤٣)، وهو في «صحيح البخاري» وغيره.

(٣) يراجع الكلام في الخواص الثلاث في «الاعتصام» [٢ / ٧٣٢ - ٧٤٢] في المسألة الثامنة من الجزء الثاني ليزيد اتضاحاً. (د).

وأما العلامات التفصيلية في [كل][1] فرقة؛ فقد نُبِّه عليها وأُشير إليها[2]؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ...﴾ إلى قوله: ﴿وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا﴾ [النساء: ٥٩ ـ ٦٠].

وقوله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ * إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦۖ﴾ الآية [الأنعام: ١١٦ ـ ١١٧].

وقوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥] إلى آخرها.

وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامٗا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامٗا﴾ الآية [التوبة: ٣٧].

وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنُطۡعِمُ مَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطۡعَمَهُۥٓ﴾ الآية [يس: ٤٧].

وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ﴾ [الحج: ١١] إلى آخر الآيتين.

وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ...﴾ إلى قوله: ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾ [المائدة: ١٠١ ـ ١٠٥].

وقوله: ﴿قَدۡ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوۡلَٰدَهُمۡ سَفَهَۢا﴾ الآية [الأنعام: ١٤٠].

---

(١) سقطت من (د).

(٢) قال المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٧٤٢ ـ ط ابن عفان) «... فقد نُبِّه عليها، وأُشير إلى جملة منها في الكتاب والسنة، وفي ظني أنَّ من تأملها في كتاب الله وجدها مُنبَّهاً عليها ومُشاراً إليها، ولولا أنا فهمنا من الشرع الستر عليها؛ لكان في الكلام في تعيينها مجال متَّسع مدلول عليه بالدليل الشرعي، وقد كنا هممنا بذلك في ماضي الزمن؛ فغلبنا عليه، ما دلَّنا على أنَّ الأولى خلاف ذلك».

قلت: يشير بقوله: «في ماضي الزمن» إلى صنيعه هنا.

وقوله: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ...﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٣ ـ ١٤٤].

إلى غير ذٰلك مما نبه عليه القرآن الحكيم.

وكذٰلك في الحديث؛ كقوله: «إن الله لا يَقبضُ العلم انتزاعاً يَنتزِعهُ من الناس، ولٰكن يقبضُ العلماءَ، حتى إذا لم يَترُكْ عالماً اتخذَ الناسُ رؤساءَ جهالاً، فسئلوا فأفتَوْا بغير علم؛ فضلُّوا وأضلوا»[1].

وكذٰلك ما تقدم ذكره في قسم زلة العالم وغيره مما في الأحاديث المختصة بهٰذا المعنى، وإنما نبه عليها لتنبيه الشرع عليها، ولم يصرِّح بها على الإطلاق[2] لما تقدم ذكره، فمن تهدّى[3] إليها فذاك، وإلا؛ فلا عليه أن لا يعلمها، والله الموفق للصواب.

فصل

ومن هٰذا[4] يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذٰلك ينقسم؛ فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص.

ومن ذٰلك تعيين هٰذه الفرق؛ فإنه وإن كان حقّاً فقد يثير فتنة، كما تبين تقريره؛ فيكون من تلك الجهة ممنوعاً بثه.

ومن ذٰلك علم المتشابهات والكلام فيها؛ فإن الله ذم من اتبعها، فإذا

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٩٧)، وهو في «الصحيحين».

(٢) تصريحاً يعين أصحابها تعييناً تاماً بالأسماء والألقاب. (د).

(٣) في الأصل: «اهتدوا».

(٤) في (ط): «ومن هنا يعلم...».

ذكرت وعرضت للكلام فيها؛ فربما أدى ذٰلك إلى ما هو مستغنى عنه، وقد جاء في الحديث عن علي: «حدِّثوا الناسَ بما يفهمون، أتريدون أن يكذَّبَ اللهُ ورسوله؟»[1].

وفي «الصحيح» عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال: «يا معاذُ! تدري ما حقُّ الله على العباد، وما حق العباد على الله. . .» الحديث إلى أن قال: قلت: يا رسول الله! أفلا أُبشِّرُ الناس؟ قال: «لا تُبشِّرهم فيتكلوا»[2].

وفي حديث آخر عن معاذ في مثله قال: يا رسول الله! أفلا أخبر بها فيستبشروا؟ فقال: «إذاً يتَّكِلوا»[3]. قال أنس: فأخبر بها معاذ عند موته تأثُّماً[4].

---

(١) أخرجه الديلمي في «الفردوس» (٢ / ١٢٩ / رقم ٢٦٥٦) عن الحسين بن علي مرفوعاً، وهو في «ضعيف الجامع» (رقم ٢٧٠١)، وقال العزيزي في «السِّراج المنير» (٢ / ٢٢٣): «وهو في البخاري موقوف على علي، وإسناد المرفوع واهٍ، بل قيل: موضوع».

قلت: أخرجه موقوفاً على علي رضي الله عنه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب من خَصَّ بالعلم قوماً دون قومٍ كراهية أن لا يفهموا، رقم ١٢٧)، وانظر في معناه: «فتح الباري» (١/٢٢٥)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣/٢٦٠، ٢٦١)، ومضى موقوفاً (١/١٢٤).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب اللباس، باب إرداف الرجل خلف الرجل، ١٠ / ٣٩٧ - ٣٩٨ / رقم ٥٩٦٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على أنَّ من مات على التَّوحيد دخل الجنة قطعاً، ١ / ٥٨ - ٥٩ / رقم ٣٠ بعد ٤٩).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم. . .، ١ / ٢٢٦ / رقم ١٢٨ و١٢٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على أنَّ من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ١ / ٦١ / رقم ٣٢ بعد ٥٣) عن أنس رضي الله عنه.

(٤) كان معاذ بين عاملين: النهي عن كتمان العلم بإطلاق، والنهي عن تبليغ هٰذه المسألة من الرسول ﷺ؛ فلعله فهم عند موته أن النهي لم يكن تحتيماً أو النهي في حال أو أن العلة غير محققة بل متوهمة، ويدل عليه حديث عمر بعده؛ فإن قولَه فيه: «فخلهم» بعد الإذن لأبي هريرة وتبشيره بالفعل دليل على أن في الأمر فسحة بين الفعل والترك، وأن المصلحة الشرعية لا تتنافى =

ونحو من هٰذا عن عمر بن الخطاب مع أبي هريرة، انظره في كتاب مسلم والبخاري؛ فإنه قال فيه عمر: يا رسول الله! بأبي أنت وأمي، أبعثت أبا هريرة بنعليك: من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه بَشَّرَهُ بالجنة؟ قال: «نعم». قال: فلا تفعل؛ فإني أخشى أن يتَّكل الناس عليها فَخَلِّهم يعملون. فقال رسول الله ﷺ: «فَخَلِّهم»[1].

وحـديث ابن عباس عن عبدالرحمٰن بن عوف؛ قال: «لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل، فقال: إن فلاناً يقول: لو مات أمير المؤمنين لبايعنا فلاناً. فقال عمر: لأقومَنَّ العشيَّةَ فأحذِّر هٰؤلاء الرهط الذين يريدون أنْ يغصبوهم[2].

= معهما، على أنه يمكن أن ينازع في إفادة قوله ﷺ: «فخلهم» للنهي المطلق عن تبليغ هٰذه المسألة. (د).

وكتب (ف) ما نصُّه: «قوله «تأثماً»؛ أي: تجنباً للإثم، يقال: تأثم فلان إذا فعل فعلاً يخرج به عن الإثم، ومعنى تأثم معاذ أنه كان يحفظ علماً يخاف ذهابه بموته، فخشي أن يكون ممن كتم علماً ولم يبلغ سنة فيأثم؛ فاحتاط وأخبر بهٰذه السنة خشية الإثم».

وقال (ماء): «أي: تحرجاً من الإثم».

(1) أخـرجـه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدَّليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ١ / ٥٩ ـ ٦١ / رقم ٣١ بعد ٥٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وعزو المصنف الحديث للبخاري خطأ، ولم يعزه إلا لمسلم المزي في «تهذيب الكمال» (١٠ / ٤٢٢ / رقم ١٤٨٤٣)، والنووي في «رياض الصالحين» (ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧)، تحقيق شيخنا الألباني.

وكتب (د) في الهامش: «لفظ مسلم: «مستعيناً بها»».

قلت: في «صحيح مسلم»: «مستيقناً بها»، وفي النسخ المطبوعة من كتابنا «مستيقناً به»؛ فلعل خطأً مطبعياً وقع في تعليق (د)، ومراده تصويب «به»، والله أعلم.

(2) كذا في الأصـل و(ف) و(ط): «يريدون يغـصبـونهم»، وفي (د) و(م): «يريدون يغضبونهم»، وقال (ف) وتبعه (م): «لعله «يعصبونهم»؛ أي: يسودونهم ويملكونهم من التعصيب ويراجع». =

قلت: لا تفعل، فإن الموسم يجمع رَعاعَ الناس ويغلبون[1] على مجلسك؛ فأخاف أن لا ينزلوها[2] على وجهها؛ فيطيروا بها كل مُطَيِّر، وأمهل[3] حتى تقدم المدينة دار الهجرة ودار السنة، فتخلُص بأصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار، ويحفظوا[4] مقالتك ويُنزِّلوها على وجهها. فقال: والله لأقومنَّ [به][5] في أول مَقام أقومه بالمدينة»[6] الحديث.

ومنه حديث سلمان مع حذيفة، وقد تقدم[7].

ومنه أن لا يذكر للمبتدىء من العلم ما هو حظ المنتهي، بل يربِّي بصغار

= قلت: الصواب ما أثبتناه، وهي رواية البخاري كما سيأتي، قال ابن حجر في «الفتح» (١٢ / ١٤٧): «كذا في رواية الجميع بغين معجمة وصاد مهملة، وفي رواية مالك: «يغتصبوهم» بزيادة مثناة بعد الغين المعجمة، وحكي ابن التين أنه روي بالعين المهملة وضم أوله من «أعضب»؛ أي: صار لا ناصر له، والمعضوب: الضَّعيف، وهو من عضبت الشاة: إذا انكسر أحد قرنيها أو قرنها الداخل وهو المشاشي، والمعنى أنهم يغلبون على الأمر فيضعف لضعفهم، والأول أولى، والمراد أنهم يثِبُون على الأمر بغير عهد ولا مشاورة، وقد وقع ذٰلك بعد عليّ، على وفق ما حذَّره عمر رضي الله عنه.

(١) في «صحيح البخاري»: «يغلبون» من غير واو.

(٢) في (د): «ينزلها». (٣) في «صحيح البخاري»: «فأمهل».

(٤) في «صحيح البخاري»: «فيحفظوا».

(٥) سقط من جميع النسخ، وأثبتُّها من «صحيح البخاري».

(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنَّة، باب ما ذكر النبي ﷺ وحضَّ على اتفاق أهل العلم وما اجتمع، ١٣ / ٣٠٣ / رقم ٧٣٢٣)، وهٰذا لفظه.

وأخرجه البخاري بنحوه في «صحيحه» (كتاب مناقب الأنصار، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة، . ٧ / ٢٦٤ / رقم ٣٩٢٨، وكتاب الحدود، باب رجم الحُبلى من الزِّنا إذا أحصنت، ١٢ / ١٤٤ / رقم ٦٨٣٠)، وأحمد في «المسند» (١ / ٥٥).

(٧) انظره وتخريجه: (ص ١٥٦).

العلم قبل كباره، وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه، كما ذكر عز الدين بن عبدالسلام في مسألة[1] الدور في الطلاق؛ لما يؤدي إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق، وهو مفسدة.

ومن ذٰلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحِكَم التشريعات، وإن كان لها علل صحيحة وحِكم مستقيمة، ولذٰلك أنكرت عائشة على من قالت: لِمَ تقضي الحائض الصوم ولا تقضي الصلاة؟ وقالت لها: أحرورية أنت[2]؟ وقد ضرب عمر بن الخطاب صبيغاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل[3]، وربما أوقع خبالاً وفتنة وإن كان صحيحاً، وتلا قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١]. فقال: هٰذه الفاكهة؛ فما الأبُّ؟ ثم قال: ما أمرنا بهٰذا[4].

إلى غير ذٰلك مما يدل على أنه ليس كل علم يبث وينشر[5] وإن كان حقاً وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلماً ما تكلم فيها ولا حدث بها، وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، وأخبر عمن تقدَّمه أنهم كانوا يكرهون

(١) صورتها أن يقول لزوجته: إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثاً. نص الشافعية على الخلاف فيها على ثلاثة أقوال:

١ ــ لا يقع شيء للدور وهو منسوب لابن سريج عندهم، وتنبه كتبهم على ضعفه.

٢ ــ يقع الثلاث.

٣ ــ يقع المعلق عليه وهو المفتى به. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الحيض، باب لا تقضي الحائض الصلاة، ١ / ٤٢١ / رقم ٣٢١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، ١ / ٢٦٥ / رقم ٣٣٥)، وسمى مسلم السائلة معاذة، وانظر: «تنبيه المعلم» (رقم ٢٠٠ ـ بتحقيقي)، و«المستفاد» (١٦)، و«فتح الباري» (١ / ٤٢٢).

(٣) مضى لفظُه وتخريجُه (١ / ٥١).

(٤) مضى لفظُه وتخريجُه (١ / ٤٩).

(٥) في (ط): «ولا ينشر».

ذٰلك[1]؛ فتنبه لهٰذا المعنى.

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها؛ فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة؛ فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها؛ فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هٰذا المساغ؛ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية.

فصل

هٰذه الفِرقُ وإن كانت على ما هي عليه من الضلال؛ فلم تخرج من الأمة، ودل على ذٰلك قوله: «تفترِقُ أمَّتي»[2]؛ فإنه لو كانت ببدعتها تخرجُ من الأمة لم يضفها إليها.

وقد جاء في الخوارج: «في هٰذه الأمة كذا»[3]؛ فأتى بـ «في»[4] المقتضية

(1) انظر ما مضى عند المصنف (٢ / ١٤٢ - ١٤٣).

(2) مضى ذٰلك في أحاديث عديدة، منها المتقدم (ص ١٤٥ وما بعدها).

(3) انظر الهامش الآتي، وفي (ط): «يخرج في...».

(4) مجرد ذكر «في» أو «من» كما في بعض الأحاديث لا يقتضي بقاءهم في أمة الإجابة، ألا ترى ما ورد في حديث مسلم: «وسيكون في أمتي ثلاثون كذاباً، كلهم يدعى أنه نبي وأنه خاتم النبيين»[1]؛ فهٰذه الظرفية في الحديث وما ماثلها فيما هو صريح في الكفر لا يصح أن يستدل بها، =

(1) أخرجه بنحوه البخاري في «صحيحه» (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ٧ / ٦١٦ / رقم ٣٦٠٦، وكتاب الفتن، باب منه، ١٣ / ٨١ / رقم ١٧٢١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، ٣ / ١٤٥٤ / رقم ١٨٢٢، وكتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى تعبد دوس ذا الخلصة، ٤ / ٢٢٤٠ / رقم ١٥٧).

أنها فيها وفي جملتها.

وقال في الحديث: «وتَتمارى في الفُوق»[1]، ولو كانوا خارجين من الأمة لم يقع تمارٍ[2] في كفرهم، ولقال: إنهم كفروا بعد إسلامهم.

= وأيضاً؛ فإن أبا سعيد الخدري في روايته يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: «يخرج في هٰذه الأمة ـ ولم يقل منها ـ: قوم تحقرون صلاتكم. . . » إلخ [أخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٦٩٣١) وغيره]، قال ابن حجر [في «فتح الباري» [١٢ / ٢٨٩]: «لم تختلف الطرق [الصحيحة] على أبي سعيد في ذٰلك. . . قال النووي: وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الألفاظ، وفيه إشارة من أبي سعيد إلى تكفير الخوارج، وأنهم من غير هٰذه الأمة»، ولٰكن المؤلف رآه دليلاً لكونهم منها، والفرق جسيم؛ إلا أن يقال: أمة الدعوة لا أمة الإجابة، ولٰكن هٰذا بعيد عن غرضه، ولا تترتب عليه فائدة. (د).

(١) أي: حديث البخاري [في «صحيحه» (كتاب استتابة المرتدين، باب منه، ١٢ / ٢٨٣ / رقم ٦٩٣١)]: «فيتمارى في الفوقة»، قال ابن حجر [في «الفتح» (١٢ / ١٢٩٠)]: «الفُوقة: [موضع الوتر من السَّهم، قال ابن الأنباري]: تذكر وتؤنث؛ أي: يتشكك هل بقي فيها من الدم شيء؟»، [وقال (١٢ / ٣٠٠ ـ ٣٠١)]: «قال ابن بطال: ذهب جمهور العلماء إلى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين؛ لقوله: «يتمارى في الفوق»؛ لأنَّ التماري من الشك، وإذا وقع الشك ـ يعني: في التمثيل ـ لم يقطع عليهم بالخروج من الإسلام؛ لأنَّ من ثبت له عقد الإسلام بيقين لم يخرج عنه إلا بيقين. . . ورد هٰذا برواية «سبق الفرث والدم»، والجمع بينهما أنه شك أولاً، ثم تحقق أنه لم يعلق بالسهم شيء». (د).

وكتب (ف) ما نصُّه: «صحته في الفوق بالضم، وهو موضع الوتر من السهم والتماري في الفوق هو شك الرامي؛ هل فيه شيء من أثر الصيد، يعني نفذ السهم المرمي بحيث لم يتعلق به شيء ولم يظهر أثره فيه؟ فكذٰلك قراءتهم للقرآن لا يحصل لهم منها فائدة».

قلت: وجاء عنده وفي الأصل و(م) و(ماء): «الفرق» بالراء، وهو خطأ.

(٢) أي: التماري في الكفر الممثل له في الحديث بالتماري في الفوق: هل علق به أثر من الفرث والدم؟ (د).

فإن قيل: فقد اختلف العلماء في تكفير أهل البدع؛ كالخوارج[1] والقَدَرية[2] وغيرهما.

---

(١) قال الخطابي[1]: «أجمع المسلمون على عد الخوارج - مع ضلالتهم - فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناكحتها» اهـ. لٰكن المؤلف نقل عنهم في هٰذه المسألة ما لا شك في كفرهم به؛ من إنكار سورة يوسف، وبعث نبي بعد محمد، وغير ذٰلك؛ فالذي ينبغي التعويل عليه في هٰذا هو الرجوع إلى مقالات هٰذه الفرق السبع من الخوارج التي ذكرت في «الاعتصام» [٢ / ٧١٩ - ط ابن عفان]، وتعليقاته، فمن وصل منهم إلى إنكار مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة، كمن يقول ببعث نبي أو ينكر سورة يوسف، وغير ذٰلك من الشناعات المنقولة عنهم؛ فهٰؤلاء كفار يقيناً[2]، ومن كان منهم باغياً قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم، وقاتل عمر بن عبدالعزيز، وعمل من المعاصي والكبائر ما لم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية؛ فهٰذا لا نكفره، ونأكل ذبيحته، أما نقل الخطابي الإجماع؛ فلا يصح أن يحمل على الإطلاق، وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكام الكفار، ثم رأيت في «فتح الباري على البخاري» [١٢ / ٢٨٣ - ٣٠٢] في باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً في شأنهم، ورأيت فيه ما يوافق ما رأيناه من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم؛ فإنهم طوائف: غلاة، وغيرهم. (د).

(٢) هم الذين يقولون: الخير من الله والشر من الإنسان، وأن الله لا يريد أفعال العصاة، سماهم الرسول صلوات الله عليه: «مجوس هٰذه الأمة»، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهود جنازتهم[3]. (د).

---

(١) النقل بتصرف من «الفتح» (١٢ / ٣٠٠).

(٢) وهٰذا ما صرح به البغدادي في «أصول الدين» (ص ٣٣٢ - ٣٣٣).

(٣) ورد ذٰلك في حديث ابن عمر، أخرجه أبو داود (رقم ٤٦٩١)، والآجرِّي في «الشريعة» (١٩٠)، وابن عدي في «الكامل» (٣ / ١٠٦٨)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٣٣٨)، وابن حبان في «المجروحين» (١ / ٣١٤)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٨٥)، والبيهقي في «الاعتقاد» (ص ٢٣٦)، وابن الجوزي في «الواهيات» (٢٢٥)، وإسناده منقطع، لم يسمع أبو حازم من ابن عمر، وبهٰذا أعله المنذري في «مختصر سنن أبي داود» (٧ / ٥٨)، والعلائي - كما في «اللآلىء المصنوعة» (١ / ٢٥٨) -، والذهبي في «الكبائر» (ص ١٢٨ - بتحقيقي)، وله طرق أخرى حسنه

فالجواب: أنه ليس في النصوص الشرعية ما يدلُّ دلالةً قطعيَّةً على خروجهم عن الإسلام، والأصل بقاؤه حتى يدلّ دليلٌ على خلافه، وإذا قلنا بتكفيرهم؛ فليسوا إذاً من تلك الفرق، بل الفرقُ من[1] لم تؤدهم بدعتهم إلى

---

(١) من أين هٰذا وقد قال: «كلهم في النار»؟ والحديث يحتمل التأبيد والتوقيت، ولم يقطع المؤلف بأحدهما في «الاعتصام» في المسألة الثامنة من الجزء الثاني. (د).

قلت: أخطأ الشارح في الإحالة؛ فالذي يصدق على كلامه هنا ما ذكره في «الاعتصام» (٢ / ٧٥٢ ـ ٧٥٣ ـ ط ابن عفان، في المسألة الثانية عشرة لا في المسألة الثامنة، ٢ / ٧٣٢ ـ ط ابن عفان)، وهي: «في خواص وعلامات أهل البدع».

والمتمعِّن في كلام المصنف يجزم بأنه لا يرى تكفير هٰذه الفرق على الجملة، وقد صرح بذٰلك في (المسألة السادسة، ٢ / ٧١٤ ـ ط ابن عفان)، وكذا في (٢ / ٦٩٤)، وأيَّده وأكَّده بأنه عمل السلف، قال: «وقد اختلفت الأمة في تكفير هٰؤلاء الفرق أصحاب البدع العظمى، ولٰكن الذي يقوى في النظر وبحسب الأثر عدم القطع بتكفيرهم، والدليل عليه عمل السلف الصالح فيهم»، ثم ذكر صنع علي في الخوارج، وكونه عاملهم في قتالهم معاملة أهل الإسلام، وكذا هجر السلف لمعبد القدري، ولم يقيموا عليه حدّ الرِّدة، وصنيع عمر بن عبدالعزيز مع الحروريّة».

ثم قال (٢ / ٦٩٥ ـ ط ابن عفان): «ومن جهة المعنى: إنا وإن قلنا: إنهم متَّبعون للهوى ولما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؛ فإنهم ليسوا بمتَّبعين للهوى بإطلاق، ولا متَّبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه، ولو فرضنا أنهم كذٰلك لكانوا كفاراً؛ إذ لا يتأتى ذٰلك من أحد في الشريعة إلا مع ردِّ محكماتها عناداً، وهو كفر، وأما من صدَّق بالشريعة ومن جاء بها وبلغ فيها مبلغاً يظن به أنه متَّبع للدليل بمثله، لا يقال فيه: إنه صاحب هوى بإطلاق، بل هو متَّبع للشرع في نظره، لٰكن بحيث يمازجه الهوى في مطالبه من جهة إدخال الشبه في المحكمات بسبب اعتبار المتشابهات؛ فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما دل عليه الدليل على الجملة.

وأيضاً؛ فقد ظهر منهم اتحاد القصد مع أهل السنة على الجملة في مطلب واحد، وهو=

من أجلها ابن حجر في «أجوبته على مشكاة المصابيح»(٣ / ١٧٧٩، ١٧٩٠)، وأنكره الإمام أحمد في «مسائل أبي داود» له (ص ٢٩٩).

الكفـر، وإنما أبقت عليهم من أوصاف الإسلام ما دخلوا به في أهله، والأمر بالقتل في حديث الخوارج(1) لا يدلُّ على الكفر؛ إذ للقتل أسبابٌ غير الكفر؛ كقتل المحارب والفئة الباغية بغير تأويلٍ، وما أشبه ذٰلك؛ فالحق أن لا يحكم بكفـر مَن هٰذا سبيلُه، وبهٰذا كله يتبيَّن أنَّ التَّعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعبٌ، وأنه أمر اجتهادي لا قطع فيه؛ إلا ما دلَّ عليه الدَّليلُ القاطعُ للعذرِ، وما أعزَّ وجودَ مثله.

= الانتساب إلى الشريعة، ومن أشد مسائل الخلاف مثلاً مسألة إثبات الصفات، حيث نفاها من نفاها؛ فإنا إذا نظرنا إلى مقاصد الفريقين وجدنا كل واحد منهما حائماً حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، وإنما وقع اختلافهم في الطريق، وذٰلك لا يخل بهٰذا القصد في الطرفين معاً؛ فحصل في هٰذا الخلاف أشبه الواقع بينه وبين الخلاف الواقع في الفروع.

وأيضاً؛ فقد يعرض الدليل على المخالف منهم؛ فيرجع إلى الوفاق لظهوره عنده، كما رجع من الحرورية الخارجين على عليٍّ رضي الله عنه ألفان، وإن كان الغالب عدم الرجوع، كما تقدم في أن المبتدع ليس له توبة».

وقرر شيخ الإسلام ابن تيمية نحو هٰذا في «منهاج السنة النبويَّة» (٣ / ١٩ ـ ٧٠)، وفي «الردّ على البكري» (ص ٢٥٦ ـ ٢٦٠)، و«مجموعة الرسائل والمسائل» (٥ / ١٩٩ ـ ٢٠٤)؛ فانظر كلامه فإنه من النفائس، وقلَّما تعثر على مثله ـ بالاستطراد والتأصيل والتقعيد ـ في غيره.

وهٰذا ـ أعني: عدم التكفير ـ ما نحى إليه جماهير العلماء والباحثين؛ كما تراه في «الاقتصاد في الاعتقاد» (الباب الرابع: بيان من يجب تكفيره من الفِرَق) للغزَّالي، و«شرح مشكاة المصابيح» (١ / ١٤٧ ـ ١٤٨) للشيخ علي القاري، و«حديث افتراق الأمة» للصنعاني، وهو مطبوع عن دار العاصمة ـ الرياض، بتحقيق الشيخ سعد بن عبدالله السَّعدان.

(1) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب استتابة المرتدين، باب قتل الخوارج، ١٢ / ٢٨٣ / رقم ٦٩٣٠) عن عليٍّ رضي الله عنه مرفوعاً: «سيخرج قوم في آخر الزمان أحداث الأسنان...»، وفيه: «فأينما لقيتموهم فاقتلوهم؛ فإنَّ في قتلهم أجراً لمن قتلهم يومَ القيامة».

المسألة العاشرة

النَّظَرُ في مآلات[1] الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذٰلك أنَّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذٰلك الفعل[2]، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولٰكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولٰكن له مآل على خلاف ذٰلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة[3] فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها؛ فيكون

---

(١) هٰذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الأسباب، حيث يقول: «وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات»؛ أي: فالشارع إنما شرع الأسباب لأجل المسببات، أي: لتحصل المصلحة المسببة أو تدرأ المفسدة المسببة، وقوله: «موافقة أو مخالفة»؛ أي: مأذوناً فيها أو منهياً عنها، وهٰذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الأسباب، حيث يقول: «يلزم من تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات والقصد إليها، بل المقصود الجريان تحت الأحكام الموضوعة»؛ فلكل منها مقام، وهو ما يشير إليه هنا بقوله بعد: «ومر الجمع بين المطلبين»؛ إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة في العمل الواحد، ورتب عليه قوله: «وهو مجال للمجتهد»، وقال بعد: «وهٰذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة، وأما في المسألة على الخصوص؛ فكثير»، ويؤخذ منه أن هٰذا الخصوص هو مقصود المسألة؛ فاستدلَّ على الإجمال واعتبار المآل في ذاته، ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالأدلة الآتية. (د).

وقال (ماء): «مآل: مرجع».

(٢) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الآتي بعده، وأصله: «فقد يكون». (د).

قلت: سبقه إلى ذٰلك (ف)؛ فكتب: «لعله: «فقد يكون مشروعاً لمصلحة. . .».

(٣) أي: أو درء المفسدة به، ومثله يقال فيما بعده، حسبما يناسب كلًّا منهما لتكميل المقام. (د).

هٰذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية[1] وكذٰلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد؛ فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية **وهو مجال للمجتهد صعبُ المورد؛ إلا أنه عذبُ المذاق، محمودُ الغبِ[2]، جار على مقاصد الشريعة.**

والدليل على صحته أمور:

أحدها[3]: أن التكاليف ـ كما تقدم ـ مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية، أما الأخروية؛ فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية؛ فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدماتٌ لنتائج المصالح؛ فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب؛ فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات.

لا يقال: إنه قد مر في كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات إليها عند الدخول في الأسباب؛ لأنا نقول: وتقدم أيضاً أنه لا بد من اعتبار المسببات

---

(١) هٰذا الأصل من أبين الأدلَّة على استجابة الشريعة لما يقتضيه تطور الحياة بالناس، بما يلابس أوجه نشاطهم الحيوي فيها من ظروف، الأمر الذي يدعم صدق قضية عموم الشريعة وخلودها، بلا مراء. انظر: «بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله» (١ / ٢٣).

(٢) أي: العاقبة، وفيه «غب الصباح يحمد القوم السرى». (ف).

(٣) هٰذا يرجع إلى الدليل الثاني من أدلة المسألة الرابعة في الأسباب التي تتفق في المآل مع هٰذه المسألة، غايته أن الكلام هناك كان في وضع الشارع، وهنا في لزوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذٰلك، وأيضاً هنا زيادة الخصوص الذي قرره بعد، وأشرنا إليه وإلى أنه هو المهم عنده الذي سيفرع عليه قواعد الفصل الآتي، ولم يتوصل للدليل هنا إلا بعد توسيطه الأسباب والمسببات، وجعل المآلات هنا هي المسببات التي تقدمت هناك، وقوله: «هي مقصودة للشارع»؛ أي: بدليل ما سبق في المسألة الرابعة. (د).

في الأسباب، ومرَّ الكلام في ذٰلك والجمع بين المطلبين، ومسألتنا من الثاني لا من الأول؛ لأنها راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ؛ فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات في الأسباب، وإذا ثبت ذٰلك لم يكن للمجتهد بدٌّ من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب.

والثاني: أن مآلات الأعمال إمَّا[1] أنْ تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة؛ فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود[2] تلك الأعمال، وذٰلك غير صحيح؛ لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع[3] مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد.

وأيضاً[4]؛ فإن ذٰلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق.

والثالث[5]: الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية؛ كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١].

---

(١) في (د): «إنما»، والمثبت من الأصل و(ف) و(م) و(ط).

(٢) في (ط): «المقصد».

(٣) أي: يعتد بها ويلتفت إليها باعتبار مصلحة. (د).

(٤) مفرع على ما قبله، وقوله: «ألا نتطلب»؛ أي: لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة، بل قد تحصل مصلحة اتفاقاً، وقد لا تحصل؛ فإن هٰذا الذي يتفرع على قوله: «أمكن أن يكون... إلخ». (د).

(٥) وهٰذا بعينه هو الدليل الذي عول عليه في كون الشريعة وضعت لمصالح العباد في أول كتاب المقاصد، وساق هناك ضعف هٰذه الآيات، وقال: «المقصود هو التنبيه، ونحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة». (د).

وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٨].

وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ الآية [الأنعام: ١٠٨].

وقوله: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ[لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ الآية [النساء: ١٦٥].

وقوله: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]].

وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ الآية [البقرة: ٢١٦].

وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ[يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ]﴾ [البقرة: ١٧٩].

وهٰذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة[1].

وأما في المسألة على الخصوص؛ فكثير، فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقُه: «أخاف[2] أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل

---

(١) أي: بقطع النظر عن كونه فيه للعمل مآلان متعارضان يحتاجان إلى كد من المجتهدين ليترجح الطلب أو النهي الذي يتطلبه أحد المآلين، وقوله: «وهٰذا مما فيه... إلخ»، يصح توجهه للأدلة الثلاثة السابقة، وربما فهم من كلامه أنه ليس في الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص، مع أن آية: ﴿ولا تسبوا...﴾ إلخ فيها هٰذا الخصوص؛ لأن سب الأوثان سبب في تخذيل المشركين، وتوهين أمر الشرك وإذلال أهله، ولٰكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجح وهو سبهم لله ـ وملء ما بين السماوات والأرض سباً في الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة في شأن الرب سبحانه ـ نهى عن هٰذا العمل المؤدي إليه مع كونه سبباً في مصلحة ومأذوناً فيه لولا هٰذا المآل. (د).

(٢) فموجب القتل حاصل، وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين، والسعي في إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقون، بل كانوا أضر على الإسلام من المشركين، فقتلهم درء =

أصحابه»[1].

وقوله: «لولا قومُك حديثٌ عدهُم بكفرٍ لأسَّست البيتَ على قواعد إبراهيم»[2]. بمقتضى[3] هٰذا أفتى مالكٌ الأميرَ حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم؛ فقال له: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله. هٰذا معنى الكلام دون لفظه[4].

وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي ﷺ أصحابه بتركه حتى يتم بوله وقال: «لا تُزْرِموه»[5].

وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الانقطاع[6].

وجميع ما مرَّ في تحقيق المناط الخاص مما فيه هٰذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً، لٰكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة أو ممنوعاً،

= لمفسدة حياتهم، ولٰكن المآل الآخر ـ وهو هٰذه التهمة التي تبعد الطمأنينة عن مريدي الإسلام ـ أشد ضرراً على الإسلام من بقائهم، وعليك بالنظر في باقي الأمثلة. (د).

(١) مضى تخريجه (٢ / ٤٦٧).

(٢) مضى تخريجه (٤ / ٤٢٨).

(٣) أي: من مراعاة القاعدة هنا، وإن كان المآل أمراً آخر غير ما في الحديث لا أنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رده للقواعد ـ مع كونه مصلحة ـ خشية المفسدة، ولا يخفى أن المصلحة المتروكة فيهما محققة والمفسدة المتروكة من أجلهما مظنونة، ومع ذٰلك رجحت. (د).

(٤) مضى لفظه في (٤ / ١١٣).

(٥) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب الرِّفق في الأمر كُلِّه، ١٠ / ٤٤٩ / رقم ٦٠٢٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول. . .، ١ / ٢٣٦ / رقم ٢٨٤) عن أنس؛ قال: إن أعرابياً بال في المسجد، فقاموا إليه؛ فقال رسول الله ﷺ. . . وذكره، وقال: «ثم دعا بدلوٍ من ماءٍ فصبَّ عليه»، وكتب (ف) و(م) في تفسير «تزرموه» ما نصه: «بضم التاء؛ أي: لا تقطعوه، يقال للرجل إذا قطع بوله [مخاطباً إيَّاه]: قد أزرمت بذٰلك وأزرمه غيره قطعه».

(٦) انظر النصوص الواردة في ذٰلك في التعليق على (١/ ٥٢٥ وما بعد).

لٰكن يترك النهي عنه لما في ذٰلك من المصلحة، وكذٰلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها؛ فإن غالبها تذرُّعٌ بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية، لٰكن مآله غير مشروع، والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها؛ فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع، ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها.

قال ابن العربي [حين][1] أخذ في تقرير هٰذه المسألة: «اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي متفق عليها بين العلماء؛ فافهموها وادَّخِرُوها».

فصل

وهٰذا الأصل ينبني عليه قواعد:

ـ منها: قاعدة الذرائع التي حكَّمها مالك في أكثر[2] أبواب الفقه؛ لأن

(١) سقطت من نسخة (ماء).

(٢) مثل لها في «إعلام الموقعين» [٣ / ١٤٧ - / ١٧١] بتسعة وتسعين مثالاً، وقال: «إنَّ سدَّ الذَّرائع ربع التكليف؛ لأنه إما أمر، أو نهي، والأول مقصود لنفسه أو وسيلة إليه، والمنهي عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه؛ فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام ربع الدين»، وجعل صورة البيع المذكورة هنا من أمثلة الذرائع، ثم ذكرها في مسألة الحيل بعد ذٰلك، وقال: «إن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة؛ فالشارع يسد الطريق إليها بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بكل حيلة؛ فأين من يمنع الجائز خشية الوقوع في المحرم ممن يعمل الحيلة في التوصل إليه؟»، ثم قال بعد ذٰلك: «ومن يبطل الحيلة كبيع العينة - يعني: كصورة البيع المذكورة هنا - يبطل العقد الأول بلا تردد، وبعضهم يجعل الخلاف في العقد الثاني يصحح الأول، وعلى هٰذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل» اهـ.

ولعل ذٰلك لأن الحيلة تكونت من مجموع العقدين، ولٰكن الذريعة إنما جاءت بالعقد الثاني؛ فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فصل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة، وإن كان يظهر في الفرق أيضاً أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة، والحيلة لا بد من قصدها =

حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة[1] فإن عاقد البيع[2] أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة، فإذا جعل مآل ذٰلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها [منه][3] بخمسة نقداً؛ فقد صار مآل هٰذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هٰذا العمل؛ لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولٰكن هٰذا بشرط[4] أن يظهر لذٰلك قصد ويكثر[5] في الناس

= للتخلص من المحرم، والحيلة تجري في العقود خاصة، والذريعة أعم، وتعريف المؤلف للذريعة يجعلها شاملة للحيل بتعريفها الآتي له؛ فيكون كل ما ذكرناه فارقاً بينهما، وقد أشبع الكلام في وجوب سد الذريعة ومنع الحيل ابن القيم في هٰذا الكتاب رحمه الله. (د).

قلت: انظر في سدّ الذّرائع: «الذخيرة» (١ / ١٥٢ - ١٥٣ - ط دار الغرب)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٤٤٨ - ٤٤٩)، و«القبس في شرح موطأ مالك بن أنس» (٢ / ٧٨٦)، و«أحكام القرآن» (٢ / ٧٩٨) كلاهما لابن العربي، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٣ / ١٨٦ - ١٨٧)، و«إعلام الموقعين» (٢ / ١٤٢ و٣ / ١٤٧ - ١٧١)، و«روضة المحبين» (ص ٩٣)، و«زاد المعاد» (٣ / ٨٨)، و«إغاثة اللهفان» (١ / ٣٦١ - ٣٧٦)، و«تهذيب السنن» (٥ / ١٠٢)، كلها لابن القيم، و«إحكام الفصول» (ص ٦٨٩ - ٦٩٤) للباجي، و«البحر المحيط» (٦ / ٨٢ - ٨٦)، و«تبصرة الحكام» (٢ / ٣٧٦ - ٣٧٧)، و«تفسير القرطبي» (٢ / ٥٧ و٣ / ٢٥٢ و٣٥٩ - ٣٦٠ و٧ / ٦١)، و«أصول الفقه وابن تيمية» (١ / ٢٠٠ و٢ / ٤٧٩ - ٥٠٧)، و«القواعد» للمقّري (٢ / ٤٧١ - ٤٧٤، القاعدة الثامنة والعشرون والتاسعة والعشرون والثلاثون والحادية والثلاثون بعد المئتين)، و«الفروق» (٢ / ٣٢)، و«الإمام مالك» (ص ٤٠٥) لأبي زهرة، و«سد الذرائع» لمحمد هشام البرهاني، رسالة ماجستير.

(١) في (ط): «التوسل إلى ما هو مفسدة بفعل ما هو مصلحة».

(٢) لعله: «عقد البيع» (ف). قلت: كذا أثبتها (م)، وفيه قبلها: «... التوسل إلى ما هو مصلحة؛ فإنَّ عَقْدَ...».

(٣) سقطت من (د).

(٤) والصورة المذكورة من بيوع الآجال التي قد يظهر فيها قصد المتبايعين لهٰذا الممنوع، =

بمقتضى العادة.

ومَن أسقط حكم الذرائع كالشافعي[1]؛ فإنه اعتبر المآل[2] أيضاً؛ لأن

= وقد لا يظهر، ولكنه كثر قصد الناس له بمقتضى العادة؛ فلذلك قالوا: إن السلف الذي يؤدي إلى منفعة المسلف ممنوع، ولو لم يقصد منفعة المسلف؛ لأنه كثير القصد من الناس عادة، فلا تنافي بين شرطيته للقصد وقول المالكية: إنه ممنوع، ولو لم يقصد بالفعل؛ فالمظنة كافية عندهم، بخلاف ما قل قصده لضعف التهمة كضمان بجعل كأن يبيعه ثوبين بدينار لشهر ثم يشتري منه عند الأجل أو دونه أحدهما بدينار؛ فيجوز، ولا ينظر لكونه آل الأمر لضمان أحد الثوبين له عند الأجل في مقابلة الثوب الآخر ـ مع أن الضمان لا يكون إلا لله ـ لقلة قصد الناس لمثله. (د).

قلت: انظر في هٰذا: «الموطأ» (٢ / ٦٧٣)، و«المغني» (٤ / ١٣٣ ـ ١٣٤) لابن قدامة.

(٥) عبارة المالكية: «يمنع ما أدّى لممنوعٍ يكثر قصدُه للمتبايعين، ولو لم يقصد بالفعل»[1]، وبالتطبيق عليها يكون عطف قوله: «ويكثر» على قوله: «يظهر لذٰلك قصد» عطف تفسير، وكأنه قال تصويراً لذٰلك: بأن يكثر. . . إلخ؛ فهٰذه الكثرة هي الضابط والمظنة، ومقابلة ما لا يكثر؛ فلا يمنع كما تقدم في مثال الضمان بالجعل. (د).

وكتب (ف) ما نصه: «لعله: أو يكثر في الناس تنزيلاً للكثرة منزلة القصد إشارة إلى أن القصد أعم من أن يكون حقيقة أو حكماً؛ إذ مجرد القصد كافٍ في المنع كثر أو لم يكثر لأن البيع المتحيل به على دفع عين في أكثر منها سلف جر نفعاً، وهو غير جائز».

قلت: وأثبتها (م): «أو يكثر».

(١) قال في «الإعلام» [٣ / ٢٠٠ ـ ط محمد عبدالحميد]: «وأبو حنيفة وإن قال بالحيلة؛ إلا أن له مأخذاً آخر في منع العينة، وهي الصورة المذكورة هنا؛ لأن الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول؛ فيصير الثاني مبنياً عليه» اهـ. يعني: فليس للبائع الأول أن يشتري شيئاً ممن لم يتملكه؛ فالثاني فاسد، ورجع إلى خمسة في عشر لأجل، وهو ربا فضل ونساء معاً. (د).

(٢) يعبر عنه فقهاء الشافعية أحياناً بـ «سلامة العاقبة»، انظر: «المنثور في القواعد» (٢ / ٢١٧ ـ ٢١٨) للزركشي.

---

(١) هٰذه عبارة الدردير في «شرحه الصغير» (٣ / ١١٧).

البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى؛ فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة؛ فلا مانع على هٰذا؛ إذ ليس ثَمَّ مآل هو مفسدة على هٰذا التقدير، ولٰكن هٰذا بشرط أن لا يظهر قصد[1] إلى المآل الممنوع.

ولأجل ذٰلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة[2] على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً في سب الله، عملاً بمقتضى قوله تعالى ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وأشباه ذٰلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها.

وأيضاً؛ فلا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال؛ إلا أنه لا يَتَّهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع ومالك يَتَّهم بسبب ظهور فعل اللغو[3]، وهو دال على القصد إلى الممنوع؛ فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر[4].

---

(١) ظهور القصد بوجود قرينة تحتف بالحادثة تدل على قصد المآل الفاسد الذي أدى إليه مجموع العقدين، أو بكثرة وقوع هٰذه العقود بين الناس. (ف) ونحوه عند (م).

(٢) أي: مسألة سد الذرائع لأن إسقاط الشافعي لحكم الذرائع لا ينافي اعتبار بعض جزئياتها الخاصة التي ورد النص فيها، وسيأتي بيان أن إسقاط حكم الذرائع [عند] ما لم يظهر القصد إلى الممنوع بقرينة خارجة عن العقدين، وإلا؛ فيتفق مع مالك على اعتباره. (ف) و(م).

(٣) لعل المراد باللغو هنا: العقد الصُّوري الذي يتَّخذ وسيلةً إلى تحليل المحرَّم، كأن يبيعه شيئاً بمئة إلى أجل، ثم يشتريه منه بثمانين حالاً مثلاً؛ فيكون أقرضه ثمانين ليردَّ له مئة، وجعلا عقد البيع ذريعة لتحليل ذٰلك، أفاده مصطفى البُغا في «أثر الأدلَّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي» (ص ٥٧٥).

(٤) هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع، وهو من تحقيق المناط في الأنواع كما سبقت أمثلته؛ فمالك يجعل وجود اللغو في البيعة المتوسطة دليلاً على قصد التوسل =

. . . .

= الممنوع، والشافعي يزيد في المناط دليلاً أخص من هٰذا، فلو صورت المسألة بأنه باع له حيواناً بعشرة لأجل، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان، فوجد المبيع معروضاً في السوق وقد حالت الأسواق مثلاً أو تغير، فاشتراه بخمسة نقداً؛ فهٰذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع، ولٰكنه بيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد، كما قال الدردير في «شرحه الصغير» [٣ / ١١٧]، وقال ابن رشد: «إنه لا إثم على فاعله فيما بينه وبين الله، حيث لم يقصد الممنوع، يعني: وإنما ذٰلك الفساد لاطراد حكم الحاكم فقط. (د).

قلت: سبق المصنِّف إلى القول بنحو هٰذا القرافي في «الذخيرة» (١ / ١٥٢ ـ ١٥٣ ـ ط دار الغرب)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩)، ورجحه الأستاذ أبو زهرة؛ فقال في كتابه «الإمام مالك» (ص ٢١٦): «ونحن نميل إلى أنَّ العلماء جميعاً يأخذون بأصل الذرائع، وإنْ لم يُسمّوه بذٰلك الاسم».

قلت: أسهب الإمام الشافعي في كتابَيْه: «الأم» (٣ / ٣٤ و٤ / ٤١)، و«إبطال الاستحسان» (٧ / ٢٦٧ ـ ٢٧٠) في بيان موقفه من الذَّرائع، وأنكر القول به، وهٰذا مخالف لقول القرافي والمصنِّف، وقد حقق ذٰلك العطار في «حاشيته على شرح المحلِّي لجمع الجوامع» (٢ / ٣٦٤)؛ فقال: «وأما قاعدة سدّ الذّرائع؛ فقد اشتهرت عند المالكية، وزعم القرافي أنَّ كلَّ أحدٍ يقول بها، ولا خصوصية للمالكيَّة؛ إلا من حيث زيادتهم فيها، قال: فإن من الذرائع ما يعتبر إجماعاً؛ كحفر الآبار في طريق المسلمين، وإلقاء السم في طعامهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها، وتلغى إجماعاً؛ كزراعة العنب؛ فإنها لا تمنع خشيةالخمر، وما يختلف فيه كبيوع الآجال.

قال العطار: «قال المصنف ـ أي: ابن السبكي ـ: وقد أطلق هٰذه القاعدة على أعم منها، ثم زعم أن كل أحد يقول ببعضها، وسنوضح لك أن الشافعي لا يقول بشيء منها، وأن ما ذكر أن الأمة أجمعت عليه ليس من مسمى الذرائع في شيء، نعم، حاول ابن الرفعة تخريج قول الشافعي رضي الله عنه في باب إحياء الموات من الأم عند النهي عن منع الماء ليمنع به الكلأ: إن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذا ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله. فقال: في هٰذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحرام والحلال تشبه معاني الحلال والحرام.

قال ابن السبكي: ونازعه الشيخ الإمام الوالد، وقال: إنما أراد الشافعي رحمه الله تعالى =

ـ ومنها: قاعدة الحيل؛ فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر[1] الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرمُ[2] قواعد الشريعة في الواقع؛ كالواهب ماله عند رأس[3] الحول فراراً من

= تحريم الوسائل لا سد الذرائع، والوسائل تستلزم المتوسل إليه، ومن هٰذا منع الماء؛ فإنه يستلزم منع الكلأ الذي هو حرام، ونحن لا ننازع فيما يستلزم من الوسائل، ولذٰلك نقول: من حبس شخصاً ومنعه من الطعام والشراب؛ فهو قاتل له، وما هٰذا من سد الذرائع في شيء.

قال الشيخ الإمام: وكلام الشافعي في نفس الذرائع لا في سدها، وأصل النزاع بيننا وبين المالكية إنما هو في سدها» اهـ.

وهٰذا التحقيق سديد ووجيه؛ فالقول بتحريم الوسائل التي تستلزم المحرم المتوسل إليه قائم على أساس يقرب من اليقين، بينما القول بسد الذرائع قائم ـ في أغلب صوره ـ على الظن والتوهم والتخمين، وشتان ما بينهما، ولذٰلك كان مسلك الشافعي رحمه الله تعالى في عدم أخذ الناس بالتهم وإفساد تصرفاتهم بالظن مسلكاً سليماً وصحيحاً، يتفق مع ما دلت عليه نصوص الشريعة السمحة من أخذ المكلفين بظواهرهم، وترك سرائرهم إلى الله تعالى كما أثبت الشافعي فيما أشرنا إليه، وذٰلك كي تستقر للناس أحوالهم، ويطمئنوا إلى تصرّفاتهم، طالما أنها لا تصادم الشريعة في ظاهرها، والله أعلم.

انظر: «أثر الأدلة المختلف فيها» (٥٧٨ ـ ٥٧٩).

(١) في (ماء): «ظاهره».

(٢) جعل المفسدة في الحيل خرم قواعد الشريعة، خاصة كإبطال الزكاة وهدمها بالكلية، ولا يخفى أنه ممنوع، والهبة ذريعة إليه؛ فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لهما. (د).

(٣) المراد به قرب نهاية الحول، أما بعد تمام الحول؛ فقد وجبت الزكاة، ولا تفيد الحيلة وقبل تمامه اختلف محمد وأبو يوسف في استهلاك النصاب تحليلاً لدفع الوجوب، كأن أخرجه عن ملكه؛ فقال الثاني: لا يكره ذٰلك؛ لأنه امتناع عن الوجوب لا إبطال لحق الغير، وقال الأول: يكره لأن فيه إضراراً بالفقراء وإبطالاً لحقهم مآلاً؛ فكلام المؤلف مبني على رأي محمد، وأنه إذا قصدت الحيلة بإبطال الحكم صريحاً يكون ممنوعاً. (د).

وقال (ف): «أي: ولو لم يتفق مع الموهوب له على رده بعد الحول أو قبله». =

الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هٰذا القصد؛ صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولٰكن هٰذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية.

ومَن أجاز الحيل كأبي حنيفة؛ فإنه اعتبر المآل أيضاً، لٰكن على حكم الانفراد؛ فإن الهبة على أي قصد كانت مبطلةٌ لإيجاب الزكاة؛ كإنفاق المال عند رأس الحول، وأداءِ الدين منه، وشراء العروض به، وغيرها مما لا تجب فيه زكاة، وهٰذا الإبطال صحيح جائز لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق، لٰكن هٰذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم؛ فإن هٰذا القصد بخصوصه ممنوع لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع، وأما إبطالها ضمناً؛ فلا، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً، ولا يقول بهٰذا واحد منهم.

ولذٰلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما إلى مجرد إحراز النفس والمال؛ كالمنافقين، والمرائين، وما أشبه ذٰلك، وبهٰذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المآل، والخلاف إنما وقع في أمر آخر[1].

ــ ومنها: **قاعدة مراعاة[2] الخلاف**، وذٰلك أن الممنوعات في الشرع إذا

= وانظر لطيفةً في هروب بعض الفقهاء (ممن تخرج من مدرسة الكرخي والجصاص والخصاف)، وتحيله والرد عليه في «أحكام القرآن» (٣ / ١١٠٠) لابن العربي.

(١) وهو تحقيق المناط كما سبق في سد الذرائع. (د).

(٢) مثاله استحقاق المرأة المهر، وكذا الميراث مثلاً عند مالك فيما إذا تزوجت بغير ولي؛ فمالك ـ مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولي ـ يراعي في ذٰلك الخلاف عندما ينظر فيما ترتب بعد =

وقعت؛ فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها، كالغصب مثلاً إذا وقع؛ فإن المغصوب منه لا بد أن يوفى حقه، لٰكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف، فإذا طولب الغاصب بأداء ما غصب[1] أو قيمته أو مثله، وكان ذٰلك من غير زيادةٍ؛ صحَّ، فلو قُصد فيه حملٌ على الغاصب؛ لم يلزم لأن العدل هو

= الوقوع؛ فيقول: إن المكلف واقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً؛ إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي إلى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذٰلك القول، وهٰذا منه مبني على مراعاة المآل في نظر الشارع؛ فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحاً عند المجتهد؛ ليقر فعلاً حصل منهياً عنه على القول الراجح عنده، وأن له بعد الوقوع حكماً لم يكن له قبله، وذٰلك نظر إلى المآل، وأنه لو فرع على القول الراجح بعد الوقوع؛ لكان فيه مفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النهي، فينظر المجتهد في هٰذا المآل، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد، لولا المآل الطارىء بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتقد ضعفه، ويدل على أن هٰذا غرضه لاحق الكلام، أما تمثيله بالغصب والزنا؛ فمن باب التمهيد والتوطئة لغرضه، ولا يتعلق به مقصوده. (د).

وكتب (ف) ما نصه: «أي: خلاف ما شرع له الحكم مما يعود عليه بالنقض، ومراعاته بالاحتراز عما يوجبه؛ كما في مثالي الغصب والزنا؛ فلا يحمل على الغاصب والزاني بالزيادة في استيفاء الحق والحد على القدر المشروع في حقهما لئلا يؤدي إلى مفسدة تساوي أو تزيد عن مفسدة الفعل المنهي عنه».

قلت: انظر في المسألة: «الاعتصام» (٢ / ١٤٦ وما بعدها ـ ط رضا و٢ / ٦٤٥ وما بعدها ـ ط ابن عفان) للمصنف، و«البحر المحيط» (٤ / ٤٧٨ و٦ / ٣٢٤) للزركشي، و«إيضاح السالك» (ص ١٦٠ ـ ١٦١) للونشريسي، وما مضى (ص ١٠٦).

(١) إنْ كانَ بقي على حاله لم يتغيَّر، وقوله: «أو قيمته»؛ أي: إن تغير في غير المثلي، وقوله: «أو مثله»؛ أي: إن تغير وهو مثلي، وقوله: «من غير زيادة» مفهومه أن الحمل عليه بالزيادة لا يصح، بأن كان غزلاً فنسجه الغاصب أو سبيكة فصكها نقوداً؛ فليس للغاصب أخذه، بل له القيمة فقط. (د).

المطلوب، ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة[1]، وكذلك الزاني إذا حدَّ لا يزاد[2] عليه بسبب جنايته؛ لأنه ظلم له، وكونه جانياً لا يَجني عليه زائداً على الحد الموازي لجنايته، إلى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدِّي[3] [على المتعدِّي] أخذاً من قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

وقوله: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

ونحو ذلك.

وإذا[4] ثبت هذا، فمَنْ واقعَ مَنْهياً عنه؛ فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائدٌ على ما ينبغي بحكم التَّبعيَّة لا بحكم الأصالة، أو مؤدٍّ إلى أمرٍ أشدّ عليه من مقتضى النهي؛ فيترك[5] وما فعل من ذلك، أو نجيز[6] ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً إلى أن ذلك الواقع وافق[7] المكلفُ فيه دليلاً على

---

(١) وهذا أصل للمحامين في مشروعية خصوماتهم عن موكليهم إنْ كانوا ظالمين، على أن تكون العقوبة الملحقة بهم أكثر من المقررة في الشرع.

(٢) أي: فلا يلزم بسكنى المَزْني بها مدة الاستبراء، ولا بنفقتها كذلك، ولا بإرضاع ولدها من الزِّنا ونفقته، وهكذا... لأنَّ هذه زيادة عن الحدِّ الذي رآه الشَّارع. (د).

(٣) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزاء العدوان لا نفس العدوان. (د).

(٤) من هذا يفهم أن الكلام في الغصب والزنا تمهيد ليقاس عليه الكلام في مراعاة الخلاف؛ فكأنه يقول: إذا كان ما وقع ممنوعاً باتفاق لا يصح أن يكون سبباً للحيف؛ فما وقع ممنوعاً عند المجتهد مخالفاً لغيره في منعه من باب أولى أن يراعى دليل صحته، وإن كان مرجوحاً عند هذا المجتهد؛ فلا يكون سبباً للحيف، بل ينظر للأمر الواقع وللمآل. (د).

(٥) أي: كما في مثال البائل الآتي. (د).

(٦) أي: كما يأتي في الأنكحة الفاسدة قبل الدخول، المصححة بعد الدخول. (د).

قلت: في الأصل و(ف): «يجيز»؛ بالياء آخر الحروف في أوله، وقال (ف): «لعله: «أو نجيز» كما يدل عليه البيان بعد»، ونحوه عند (م)، وفي (ط): «يجبر».

(٧) كذا في (ط) فقط، وفي غيره: «واقع».

الجملة، وإن كان مرجوحاً؛ فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأن ذٰلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع؛ لما اقترن [به] من القرائن المرجحة، كما وقع التنبيه عليه[1] في حديث[2] تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وحديث[3] [ترك] قتل المنافقين، وحديث[4] البائل في المسجد؛ فإن النبي ﷺ أمر بتركه حتى يُتم بوله؛ لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه، ولحدَثَ عليه من ذٰلك داءٌ في بدنه، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر، وبأنه ينجس موضعين، وإذا ترك؛ فالذي ينجسه موضع واحد.

وفي الحديث: «أيُّما امرأةٌ نُكِحَتْ بغير إذنِ وليِّها؛ فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ»، ثم قال: «فإن دخل بها؛ فلها المهرُ بما استحلَّ منها»[5]. وهٰذا تصحيح للمنهي عنه من وجه، ولذٰلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد، وإجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هٰذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذٰلك دليلٌ على الحكم بصحته على الجملة، وإلا؛ كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق؛ فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد[6] الدخول، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح

---

(١) أي: على الترك أو التصحيح وإن لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف؛ لأن المواضع الثلاثة ليست منه، وإنما هي مما وقع مخالفاً للمطلوب وترك كما في بناء البيت على غير قواعد إبراهيم، أو وقع منهياً عنه قطعاً؛ كمسألة البائل في المسجد، وكترك قتل الكافر المنافق المؤذي للمسلمين، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هٰذه الثلاثة. (د).

(٢و٣) مضى تخريجهما (٤ / ٤٢٨).

(٤) مضى تخريجه (ص ١٨١).

(٥) صحيح بمجموع طرقه؛ كما بيَّناه بتفصيل فيما مضى (٣ / ٤٨).

(٦) أي: كما في الأنكحة الفاسدة للصداق، كأن نقص عن ربع دينار، أو جعل الصداق =

جانب التصحيح.

وهٰذا كله نظرٌ إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة [مقتضى] النهي أو تزيد.

ولما بعد الوقوع دليلٌ عامٌ مرجِّحٌ تقدَّم الكلام على أصله في كتاب المقاصد، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران:

نظر من جهة مخالفته للأمر والنهي، وهٰذا يقتضي الإبطال.

ونظر من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة؛ لأنه داخلٌ مداخل أهل الإسلام ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه أو جهله لا يجني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله، وهٰكذا لو تعمد الإفساد لم يخرج بذٰلك عن الحكم له بأحكام الإسلام؛ لأنه مسلم لم يعاند[1] الشارع، بل اتبع شهوته غافلاً عما عليه في ذٰلك، ولذٰلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ الآية [النساء: ١٧].

وقالوا: إن المسلم لا يعصي إلا وهو جاهل؛ فجرى عليه حكم الجاهل؛ إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح؛ فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوي أو يزيد، فإذ ذاك لا نظر في المسألة، مع[2] أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل، وهو المطلوب.

= خمراً أو إنساناً حراً، أو وقع العقد على إسقاطه رأساً؛ فإنه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ إن لم يتمه في الصورة الأولى وفي غيرها مطلقاً، وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول؛ فلا فسخ بناء على الخلاف في الصداق داخل المذهب وخارجه. (د).

(١) في (ط): «لا يعاند».

(٢) أي: فلم يخالف القاعدة حينئذ. (د).

ومما ينبني على هٰذا الأصل قاعدة الاستحسان[1]، وهو - في مذهب

(١) لهم في الاستحسان عبارات: منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى، ومنها تخصيص قياس بأقوى منه، وعلى هٰذين لا يخالف فيه أحد؛ إلا أنه ليس دليلاً شرعياً زائداً، ومنها دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه، فإن كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه؛ فباطل أن يكون دليلاً، وإن كان على أنه ثابت متحقق؛ فليس بزائد عن الأدلة، ومنها العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس؛ كدخول الحمام، والشرب من السقاء، مما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء؛ فقيل عليه: إن كانت العادة ثابتة في زمنه عليه السلام؛ فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فإجماع، وإن كانت غيره عادة، فإن كان نصاً أو قياساً مما ثبتت حجيته؛ فقد ثبت بذٰلك كالأمثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين، وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس، وبه تعلم ما في قوله: «هٰذا نمط من الأدلة... إلخ»، وقوله: «وله في الشرع أمثلة... إلخ» الذي يفيد ظاهره أن هٰذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وليس كذٰلك إذ هي ثابتة بالنص، وأما إن كان شيئاً آخر لم تثبت حجيته؛ فهو مردود، قال الباجي[1]: «الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقول الدليلين؛ كتخصيص بيع رطب العرايا من بيع[2] الرطب بالتمر»، قال: «وهٰذا هو الدليل، فإن سموه استحساناً؛ فلا مشاحة في التسمية»[3]، قال ابن الأنباري: «الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي؛ فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس، ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلفت ورثته في الإمضاء والرد، قال أشهب: القياس الفسخ، ولٰكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضي نصيب الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه»، قال ابن الحاجب: «لا يتحقق استحسان مختلف فيه»، وتبعه على ذٰلك من بعده. (د).

قلت: انظر عن الاستحسان: «الاعتصام» (٢ / ١٣٦ - ١٤٦ - ط رشيد رضا)، و«الإحكام» =

(١) في «إحكام الفصول» (ص ٦٨٧) وقبله: «ذكر محمد بن خويز منداد من أصحابنا»، وفيه: «... القول بأقوى... مثل تخصيص...».

(٢) في الأصل: «منع»، والتصويب من «الإحكام» للباجي.

(٣) عبارته: «وإن كان يسمّيه استحساناً على سبيل المواضعة».

مالك ـ الأخذُ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهِّيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً؛ إلا أن ذٰلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذٰلك، وكثير ما يتفق هٰذا في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي؛ فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج[1]، وكذٰلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي، وهو ظاهر.

وله في الشرع أمثلة كثيرة كالقرض مثلاً؛ فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم

= (٤ / ١٣٧) للآمدي، و«الرسالة» للشافعي (٥٠٥ ـ ٥٠٧)، و«المحصول» (٦ / ١٢٣)، و«البحر المحيط» (٦ / ٨٧ وما بعدها)، و«شرح اللمع» (٢ / ٩٧٣)، و«المسودة» (٤٥١ وما بعدها)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٤٥١)، و«الذخيرة» (١ / ١٥٥ ـ ١٥٦ ـ ط دار الغرب)، و«الحدود» (ص ٦٥) للباجي، و«شرح المحلِّي على جمع الجوامع» (٢ / ٣٥٣)، و«فتح الغفار شرح المنار» (٣ / ٣٠)، و«بدائع الفوائد» (٤ / ٣٢، ١٢٤ ـ ١٢٦) لابن القيم، و«المنخول» (ص ٣٧٤)، و«المستصفى» (١ / ١٣٧)، و«العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٢٨٨)، و«شروح المنار» (٨١١)، و«التمهيد» (٤ / ٩٣)، و«المعتمد» (٢ / ٨٤٠)، و«التبصرة» (٤٩٤)، و«أصول السرخسي» (٢ / ٢٠٤)، و«كشف الأسرار» (٤ / ٣)، و«فواتح الرحموت» (٢ / ٣٢)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٧٨)، و«تفسير القرطبي» (٤ / ١٠٦، ١١٩).

(١) هٰذا الاستثناء الذي فيه ترك القياس هو الأخذ بالاستحسان، وقد نص جمال الدين الحصيري في كتابه «التحرير» (١ / ق ٣٤) على قاعدة «إن ترك القياس في موضع الحاجة والضرورة جائز؛ لأنّ الحرج منفيٌّ، ومواضع الضرورات مستثناة عن قضيَّات الأصول» بواسطة «القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير» (ص ٢٠٥)، وانظر غير مأمور: «رد المحتار» (١ / ٢١٩) لابن عابدين؛ ففيه ربط هٰذه القاعدة بالاستحسان. وبعده في (ط) زيادة: «لرفع ذٰلك الحرج».

بالدرهم إلى أجل، ولٰكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذٰلك ضيق على المكلَّفين، ومثله بيع العَرِيَّة[1] بخِرصِها تمراً؛ فإنه بيع الرطب باليابس، لٰكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعرِي والمُعرَى، ولو امتنع مطلقاً؛ لكان وسيلةً لمنع الإعراء، كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هٰذا الوجه.

ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر[2]، وجمع المسافر، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي[3] على هٰذا السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذٰلك؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذٰلك الدليل من المصلحة؛ فكان من الواجب رعي ذٰلك المآل إلى أقصاه، ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هٰذا القبيل كثيرة.

هٰذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهٰذه القاعدة، وعليها بنى[4]

---

(١) العريّة عند المالكية: ثمر نخل أو غيره، ييبس ويدخر، يهبه مالكهُ ثم يشتريه من الموهوب له بثمرٍ يابسٍ إلى الجذاذ المعروف أو دفع الضرر، وتجوز عندهم بشروط مبينة في كتب الفروع. (ف) و(م).

(٢) من لطيف استدلال ابن القيم على وجوب صلاة الجماعة بالجمع بين الصلاتين؛ إذ شرع في المطر لأجل تحصيل الجماعة، مع أن إحدى الصلاتين قد وقعت خارج الوقت، والوقت واجب، فلو لم تكن الجماعةُ واجبةً؛ لما ترك لها الوقت الواجب، انظر ذٰلك مبسوطاً في: «بدائع الفوائد» (٣ / ١٥٩ ـ ١٦١)، وكتاب «الصلاة وحكم تاركها» (ص ١٣٣ ـ ١٣٤).

(٣) في (م): «الترخيصات التي هي على...».

(٤) أي: فهٰذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية؛ فبنى =

مالك وأصحابه.

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه إيثار[1] ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص؛ لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته، ثم جعله أقساماً؛ فمنه ترك الدليل للعرف كرد الأيمان إلى العرف، وتركه إلى المصلحة كتضمين الأجير المشترك، أو تركه للإجماع كإيجاب الغرم على مَنْ قَطَّ ذنب بغلة القاضي[2]، وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق؛ كإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة، وإجازة بيع وصرف في اليسير.

وقال في «أحكام القرآن»: «الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل[3]

= عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها، وسموه بالاستحسان؛ فهٰذه المسائل ليست من باب الاستحسان لأنها كلها منصوصة الأدلة. (د).

(1) يجيء فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت في زمنه ﷺ؛ فالدليل السنة، وإن كانت في عهد الصحابة... إلخ. (د).

قلت: وكلام ابن العربي في كتابه «المحصول في علم الأصول».

(2) قال المصنف في «الاعتصام» (2 / 642 ـ ط ابن عفان): «يريدون غرم قيمة الدابة، لا قيمة النقص الحاصل فيها، ووجه ذٰلك ظاهر؛ فإنَّ بغلة القاضي لا يحتاج إليها إلا للركوب، وقد امتنع ركوبه لها بسبب فحش ذٰلك العيب، حتى صارت بالنسبة إلى ركوب مثله في حكم العدم؛ فألزموا الفاعل غرم قيمة الجميع، وهو متَّجه بحسب الغرض الخاص، وكان الأصل أن لا يغرم إلا قيمة ما نقصها القطع خاصة، لٰكن استحسنوا ما تقدَّم»، ثم قال: «وهٰذا الإجماع مما ينظر فيه، فإنَّ المسألة ذات قولين في المذهب وغيره، ولٰكن الأشهر في المذهب المالكي ما تقدَّم حسبما نصَّ عليه القاضي عبدالوهاب».

(3) إن كان المراد ظاهر العبارة؛ فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هٰذين المذهبين، وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأي دليل كان؛ فيصح أن يدخله الخلاف الذي أشار إليه بعد؛ فمالك يخصص بالمصلحة ـ أي: بدليل المصالح المرسلة الذي يقول هو به، ويخالفه فيه =

بأقوى الدليلين؛ فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد؛ فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان، من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد

= أكثر الأصوليين -، وأبو حنيفة يخصص العام والقياس بخبر الواحد، وكل منهما يرى صحة القياس الذي نقضت علته ونقضها هو إبداء الوصف المدعى علّيته في المحل بدون وجود الحكم فيه، ويعبر عنه بتخصيص الوصف؛ كقول الشافعي فيمن لم يبيت النية: «الصوم تعرى أوله عنها فلا يصح»؛ فجعل العلة للبطلان عرو أوله عنها؛ فيقول الحنفي: تنتقض العلة بصوم التطوع، فوجدت فيه العلة مع عدم الحكم وهو البطلان، قال الأصوليون: إن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدح في القياس، وذٰلك بأن كان ناقضاً لجميع العلل، مخالفاً للقياس في جميع المذاهب؛ كبيع الرطب في العرية؛ فإنه ناقض لعلة حرمة الربا، التي هي الطعم أو القوت أو الكيل أو المال، ولا زائد على هٰذه الأربعة، وكل منها موجود في بيع العرايا المذكور، ولم يحرم هٰذا البيع فيها، والإجماع على أن العلة لا تخرج عنها؛ فدلالته على العِلِّيّة أقوى من دلالة النقض على عدم العلية، وأما إن لم يكن وارداً على طريق الاستثناء؛ ففيه أربعة أقوال: أولها يقدح في العلة، ويبطل القياس مطلقاً منصوصة أو مستنبطة، كان التخلف لمانع أو لغير مانع، وعليه أكثر أصحاب الشافعي والشافعي نفسه في أظهر قوليه، ولـذٰلك قال بعض الحنفية: إن قياس الشافعي أقوى الأقيسة لسلامة علله من الانتقاض، وثانيها لا يقدح مطلقاً، وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة، وثالثها يقدح في المستنبطة دون المنصوصة، ورابعها لا يقدح إذا وجد مانع من تعميم القياس، واختار ابن الحاجب أنه لا يصح تخصيص المستنبطة إلا إذا وجد مانع، وإن كانت منصوصة؛ صح تخصيصها بالنص المنافي لحكمها؛ فيقدر المانع في صورة التخلف، ووجهه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعاً بين الدليلين، فإن احتجت للأمثلة؛ فعليك بكتب الأصول وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولاً وآخراً يتضح المقام. (د).

قلت: اختلاف الأصوليين في كون النقض قادحاً في الوصف المدَّعى علِّيَته أوسع مما ذكره الشارح، وأوصله الزركشي في «البحر المحيط» (٣ / ٢٧١) إلى ثلاثة عشر قولاً، وانظر: «المعتمد» (٢ / ١٠٤١)، و«المسودة» (٤١٢ - ٤١٥)، و«البرهان» (٢ / ٩٩٩ - ١٠٠١)، و«الإحكام» (٣ / ٢٠٨) للآمدي، و«نشر البنود» (٢ / ٢١٠ - ٢١١)، و«مسلم الثبوت» (٢ / ٢٧٧)، و«مباحث العلة في القياس عند الأصوليين» (٥٥٥ - ٥٧٣).

بخلاف القياس، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة، ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً، وهٰذا الذي قال هو نظر[1] في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام».

وفي المذهب المالكي من هٰذا المعنى كثير جداً.

وفي «العتبية»[2] من سماع أصبغ في الشريكين يطآن الأمة في طهر واحد فتأتي بولد، فينكر أحدهما الولد دون الآخر؛ أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذي أقرَّ به، فإن كان في صفته ما يمكن فيه الإنزال؛ لم يلتفت إلى إنكاره، وكان كما لو اشتركا فيه، وإن كان يدعي العزل من الوطء الذي أقر به؛ فقال أصبغ: إني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر، والقياس أن يكونا سواء؛ فلعله غُلِبَ ولا يدري، وقد قال عمرو بن العاص في نحو هٰذا: «إن الوكاء قد يتفلَّت»»[3].

قال: «والاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس، قال: وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروي عن مالك أنه قال: تسعة أعشار العلم الاستحسان»[4].

فهٰذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة؛ إلا أنه

---

(1) هٰذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك في التخصيص بالمصلحة، أما استحسان أبي حنيفة الذي يخصص بقول الواحد من الصحابة؛ فالتخصيص ليس فيه نظر للمآل، وإنما هو بالنص الجزئي في مقابلة القياس الكلي أو في مقابلة العام. (د).

(2) (٤ / ١٥٤ ـ ١٥٥ / مع «الشرح»).

(3) انظر المسألة في: «البيان والتحصيل»(٤/١٥٥)، و«الاعتصام» (٢/٩٤٣ ـ ط ابن عفان)، ومذاهب الصحابة والتابعين في «مصنف عبدالرزاق» (٧ / ٣٥٩ ـ ٣٦١)، و«السنن الكبرى» (١٠ / ٢٦٣ ـ ٢٦٤) للبيهقي، و«نصب الراية» (٣ / ٢٩١ ـ ٢٩٢).

(4) انظره وتعليق المصنف عليه في «الاعتصام» (٢ / ١٣٨ ـ ط رشيد رضا).

نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها؛ إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا يَعزِلان أو ينزِلان، لأن العزل لا حكم له إذ أقر بالوطء، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد، لٰكن الاستحسان ما قال؛ لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً؛ فأجرى الحكم على الغالب[1]، وهو مقتضى ما تقدم فلو لم يعتبر[2] المآل في جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإنزال، وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال: «إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة[3]، وإن الاستحسان عماد العلم»، والأدلة المذكورة تعضد[4] ما قال.

ومن هٰذا الأصل أيضاً تستمد قاعدة أخرى، وهي **أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمورٌ لا ترضى شرعاً؛ فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج**[5]؛ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيقِ طرُق الحلال

---

(١) قد يقال: وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية، حتى يدعى أن هٰذا تخصيص للقياس بالمصلحة المبينة على النظر للمآل؟ أم أن الأحكام الشرعية تبنى على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرى عادة الله في خلقه، ولا محل لأصل التسوية هنا حتى تحتاج إلى الاستحسان؟ وبالجملة؛ فإنك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبني كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وتارة يجعله عاماً كما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان إلى آخره. (د).

(٢) في (ط): «فلم يعتبر».

(٣) عزاه في «الاعتصام» (٢ / ١٣٨ ـ ط رضا) لمالك، وفيه: «إن المفرق...» بالفاء، وكذا أيضاً في طبعة ابن عفان (٢ / ٦٣٨).

(٤) عرفت ما فيه. (د).

(٥) الأمثلة المذكورة مختلطة، منها ما هو ضروري، ومنها ما هو حاجي، ومنها ما هو دون ذٰلك كشهود الجنائز، وكان قد فصل بين هٰذه المراتب في (١ / ١٨١، ٣ / ٢٣٢ ـ ٢٣٣). وانظر ما علقناه هناك.

واتساع أوجه الحرام والشبهات، وكثيراً ما يلجىء إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولٰكنه[1] غير مانع لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المُرْبِيَةِ[2] على توقع مفسدة التعرض، ولو اعتبر مثل هٰذا في النكاح في مثل زماننا؛ لأدى إلى إبطال أصله، وذٰلك غير صحيح.

وكـذٰلـك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضى؛ فلا يُخـرج هٰذا العـارض تلك الأمورَ عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعدُ المصالـح وهـو المفهـوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها[3] حق الفهم؛ فإنها مثار اختلاف وتنازع، وما ينقل[4] عن السلف الصالح مما يخالف ذٰلك قضايا أعيان لا حجة في مجردها حتى يعقل معناها؛ فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله، والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال؛ فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق، والله أعلم.

---

(١) أي: هٰذا اللازم غير مانع من النكاح، وقوله: «لما يؤول» تعليل لكونه غير مانع، وقوله: «من المفسدة» بيان لما يؤول، وقوله: «ولو اعتبر» شرح للمفسدة التي يؤول إليها التحرز. (د).

(٢) أي: الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض، وذٰلك أنه يتوقع من نكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام، لٰكنا لا نمنعه من النكاح نظراً لما يؤول إليه التحرز من تلك المفسدة؛ فإن التحرز منها يؤول إلى الوقوع في مفسدة أشد، وهي خشية الزنا، بل وإبطال أصل النكاح، وهو ضروري أو حاجي؛ فاغتفر الأول خشية الوقوع في هٰذا المآل الذي هو أشد ضرراً من التعرض. (د).

(٣) في (ط): «ها هنا فهمهما».

(٤) من أنهم كانـوا يتـركـون الجنـائـز وأمثـالها من فروض الكفاية، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المناكر التي تعترض في طريق القيام بها، كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للمناكر، ولٰكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشي منه على طهارة المسجد؛ فصارت بهٰذا قضيته العينية موافقة لما تقرر. (د).

المسألة الحادية عشرة

تقدم الكلام على محال الخلاف في الجملة، ولم يقع هنالك تفصيل، وقد ألَّف ابن السيد كتاباً[1] في أسباب الخلاف الواقع بين حَملة الشريعة، وحصرها في ثمانية أسباب:

أحدها: الاشتراك الواقع في الألفاظ، واحتمالها للتأويلات، وجعله ثلاثة أقسام:

اشتراك في موضوع اللفظ المفرد[2]؛ كالقُرْءِ، وأو[3] في آية الحرابة.

واشتراك في أحواله العارضة في التصرف، نحو: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ[4] وَلَا شَهِيدٌۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

---

(١) بعنوان: «التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم»، وهو مطبوع.

(٢) وهٰذا القسم نوعان: اشتراك يجمع معاني مختلفة متضادة، واشتراك يجمع معاني مختلفة غير متضادة، انظر: «التنبيه» (ص ١٢).

(٣) وهي قوله تعالى: **﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾**؛ فإنه اختلف في حرف **﴿أو﴾** فيها: هل هو للتخيير، أو للتفصيل على حسب جناياتهم، أو [هي] للتخيير في البعض والتفصيل في البعض [الآخر]. (ف) و(م).

وكتب (د) هنا ما نصُّه: «قال البناني مُحَشِّي «جمع الجوامع»: التحقيق أنها لأحد الشيئين أو الأشياء، وهٰذه المعاني إنما تأتي من السياق والقرائن، وعليه فلا اشتراك».

(٤) فإنَّ الإدغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الإضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل (يضارِرْ) بالكسر، وبه قرأ عمر؛ فنهوا عن ذٰلك، ويحتمل الفتح أي: لا يجوز أن يقع الإضرار عليهما بمنعهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما، وبه قرأ ابن مسعود؛ أي: بالفك والفتح، وما أجمل موقع هٰذا الإدغام الذي كان غاية الإيجاز بتضمنه المعنيين معاً؛ فلا محل لأن يكون الخلافُ حقيقياً. (د). =

واشتراك من قِبَل التركيب، نحو: ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[1] [فاطر: ١٠].

﴿وَمَا قَتَلُوهُ[2] يَقِينًۢا﴾ [النساء: ١٥٧].

والثاني: دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز، وجعله ثلاثة أقسام:

● ما يرجع إلى اللفظ المفرد، نحو حديث النزول[3]، و ﴿ٱللَّهُ نُورُ

= قلت: انظر: «التنبيه» (ص ٣٢)، و«المحتسب» (١ / ١٤٨) لابن جني، و«مختصر الشواذ» (ص ١٥) لابن خالويه.

(١) أي: فإنه لولا وقوع الضميرين في يرفعه بعد قوله: **﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾**، وقوله: **﴿والعمل الصالح﴾** ما جاء الاختلاف في فاعل يرفع: هل هو الكلم، أم العمل؟ وكذلك ضميره البارز المفعول؛ هل هو الكلم، أم العمل؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأي الأكثر، والأعمال الصالحة الأقوال، والأفعال غير الإيمان؛ فأيهما يرفع الآخر ويقويه ويزكيه أو يجعله مقبولاً؟ وانظر في تسمية مثل هٰذا اشتراكاً مع أنه لا بد فيه من الوضع للمعنيين أو المعاني؛ فهل مجرد الاحتمال في الضميرين لوجود ما يقتضيهما في التركيب يسمى اشتراكاً؟ (د).

قلت: انظر «التنبيه» (ص ٣٨ - ٣٩).

(٢) مثل سابقه؛ فقد تقدم قوله: **﴿ما لهم به من علم﴾**، وتقدم لفظ: **﴿عيسى﴾**؛ فهل الضمير في قتلوه لعيسى كما هو الظاهر، أم للعلم؟ أي: ما قتلوا العلم يقيناً، من قولهم: قتلت العلم والرأي إذا بالغت فيه وهو مجاز كما في «الأساس»[ص٣٥٥]، وأيضاً فلفظ **﴿يقيناً﴾** قيد وقع بعد نفي ومنفي؛ فهل يرجع للنفي، أي النفي متيقن به، أم للمنفي؟ أي: القتل المتيقن ليس حاصلاً عندهم، بل هو ظن فقط؛ فيكون مؤكداً لقوله: **﴿إلا اتباع الظن﴾**، وما جاء هٰذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إليهما. (د).

قلت: الجمهور يرون أن الضمير في **﴿قتلوه﴾** عائد إلى المسيح عليه السلام، وقال الفراء وابن قتيبة: «الضمير عائد على العلم»، وانظر: «التنبيه» (ص ٤٩)، و«البحر المحيط» لأبي حيان (٣ / ٣٩١)، و«الكشاف» (١ / ٥٨٨).

(٣) مضى لفظه وتخريجه والتعليق عليه في (٢/٤٤٥)، وأنكر ابن السيد في «التنبيه» (ص =

ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] [النور: ٣٥].

= ٦٦) هٰذه الصفة لله عز وجل، ونسب إلى مالك أنه قال في الحديث: «ينزل أمره في كل سَحَر»، وهٰذا تأويل مكذوب على الإمام مالك، والمحفوظ عنه خلافه، انظر في تفصيل ذٰلك: «شرح حديث النزول» (١٨٢)، و«التمهيد» (٧ / ١٤٣) لابن عبدالبر، و«السير» (٨ / ١٠٥)، و«مختصر الصواعق المرسلة» (٢ / ٢٦١)، و«الردود والتعقبات» (٩٣ ـ ٩٧)، وصنيع المصنِّف عفى الله عنا وعنه في تلخيص كلام ابن السيِّد، وذكره هٰذا المثال والذي يليه على وجه الخصوص في التمثيل على دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز ينبىء على أشعريَّته في الصِّفات، وتقدم أمثلة كثيرة تدلل على ذٰلك أيضاً، وهٰذا يخالف ما كتبه أخونا الشيخ سليم الهلالي في تعليقه على «الاعتصام» (١ / ٣٠٥) من أن «من تتبع عقيدة المصنف رحمه الله من سياق كتابه وجد ما يثلج صدره»!!

(١) قال ابن السيد في «التنبيه» (ص ٧٤ ـ ٧٥): «وما غلطت فيه المجسِّمة أيضاً قوله تعالى: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾؛ فتوهَّموا أنَّ ربَّهم نور ـ تعالى الله عن قول الجاهلين ـ، وإنما المعنى: الله هادي أهلَ السماوات والأرض، والعرب تسمِّي كل ما جلَّى الشُّبُهات، وأزال الالتباس، وأوضح الحقَّ: نوراً».

قلت: كلام ابن السيد في تأويل هٰذه الآية شبيهٌ بما قاله المازري في «المعلم بفوائد مسلم» (١ / ٣٠٤)، والقاضي عياض في «إكمال المعلم» (٨٠٦)، والنووي في «شرح صحيح مسلم» (٣ / ١٢ ـ ١٣ و٦ / ٥٤)، وهٰذا التأويل قائم على أن النور من فعله سبحانه وتعالى، وإلا؛ فالنور الذي هو من أوصافه قائم به أيضاً، وحمل الآية عليه من باب أولى، وفي هٰذا يقول العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص ١٠): «سمى الله سبحانه وتعالى نفسه نوراً، وجعل كتابه نوراً، ودينه نوراً، واحتجب عن خلقه بالنور، وجعل دار أوليائه نوراً يتلألأ، قال الله تعالى: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ [النور: ٣٥]، وقد فسر بكونه منور السماوات والأرض، وهادي أهل السماوات والأرض؛ فبنوره اهتدى أهل السماوات والأرض، وهٰذا إنما هو فعله؛ وإلا؛ فالنور الذي هو من أوصافه قائم به، ومنه اشتقَّ له اسم النور، الذي هو أحد أسمائه الحسنى، والنور يضاف إليه سبحانه على وجهين:

ـ إضافة صفة إلى موصوفها.

ـ وإضافة مفعول إلى فاعله.

فالأول كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وأشرقت الأرض بنور ربها﴾ [الزمر: ٦٩]؛ فهٰذا إشراقها يوم =

● وما يرجع إلى أحواله، نحو: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾[1] [سبأ: ٣٣] ولم يبين وجه الخلاف.

القيامة بنوره تعالى إذا جاء لفصل القضاء، ومنه قولُ النبي ﷺ في الدُّعاء المشهور: «أعوذ بنور وجهك الكريم أن تضلَّني، لا إله إلا أنت»، [أخرجه ابن جرير في «التاريخ» (٢ / ٣٤٥)، والطبراني في «الكبير» بإسنادٍ رجاله ثقات، لكن فيه عنعنة ابن إسحاق، ومن أجلها وللإعضال الذي فيه ضعفه شيخنا الألباني في تخريجه لـ «فقه السيرة» (ص ١٣٢)]، وفي «معجم الطبراني» و«السنة» له، و«كتاب عثمان بن سعيد الدارمي» وغيرها عن ابن مسعود رضي الله عنه؛ قال: «ليس عند ربِّكم ليل ولا نهار، نور السماوات والأرض من نور وجهه»، [أخرجه ابن منده في «الرد على الجهمية» (٩٩)].

وهٰذا الذي قاله ابن مسعود رضي الله عنه أقرب إلى تفسير الآية من قول من فسرها بأنه هادي السماوات والأرض، وأما من فسرها بأنها منور السماوات والأرض؛ فلا تنافي بينه وبين قول ابن مسعود، والحق أنه نور السماوات والأرض بهٰذه الاعتبارات كلها» انتهى.

فقول ابن السيد رحمه الله وغيره: «ولا يصح أن يكون النور صفة ذات الله تعالى، وإنما هو صفة فعل» غير صحيح، والصواب ما ذكره ابن القيم آنفاً، من صحة إضافة (النور) إلى ذات الله عز وجل؛ دلَّ على هٰذا القرآن في قوله سبحانه: ﴿وأشرقت الأرض بنور ربها﴾ [الزمر: ٦٩].

وقد أحسن العلامة عبدالرحمٰن السعدي عندما قال في «تفسيره»(٥/ ٤١٩) عند تفسير قوله: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ ما نصه: «الله نور السماوات والأرض، الحسي والمعنوي، وذٰلك أنه تعالى بذاته نور، وحجابه نور، الذي لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه، وبه استنار العرش والكرسي، والشمس والقمر والنور، وبه استنارت الجنة، وكذٰلك المعنوي يرجع إلى الله؛ فكتابه نور، وشرعه نور، والإيمان والمعرفة في قلوب رسله وعباده المؤمنين نور».

ولله در شيخ الإسلام ابن تيمية؛ فإنه أسهب في إثبات هٰذه الصفة لله عز وجل، وبين أنها متعلقة بذاته عز وجل، فضلاً عن أفعاله، وأورد شبه المخالفين وفنَّدها بما لا مزيد عليه في مواطن من «مجموع الفتاوى» له، انظر منها: (٥ / ٧٣ - ٧٤، ٦ / ٣٧٤ - ٣٧٩، ٣٨٢ - ٣٩٦، ٢٠ / ٤٦٨ - ٤٦٩)، وكذا تلميذه ابن قيم الجوزية في كتابه البديع: «الصواعق المرسلة» (٢ / ١٩١ وما بعدها - مختصره)، و«التفسير القيم» (٣٧٤).

(١) أي: أن ما تقدم يظهر فيه كونه سبباً للخلاف، وهٰذا لم يبين فيه، وليس بظاهر سببيته =

● وما يرجع إلى جهة التركيب؛ كإيراد الممتنع بصورة الممكن[1]، ومنه:

= للخلاف في مثل الآية؛ فسواء أكان من الإضافة للظرف أم للفاعل؛ فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز، فإن كان الأصل مكركم بنا في الليل والنهار؛ فحذف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعاً كان حقيقة، وإن كان الإسناد إلى الظرف؛ كان مجازاً عقلياً، ولم يوجب الدوران اختلافاً في المعنى. (د).

قلت: انظر «التنبيه» (ص ٨٠).

(١) لعله سقط هنا لفظ: «وعكسه»، ويكون قوله: «ومنه»؛ أي: من العكس؛ لأنه إيراد للممكن في صورة الممتنع، أو أن قوله: «كإيراد. . . إلخ» مقدم من تأخير، وموضعه بعد قوله: «وعكسها» الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع إلى جهة التركيب؛ فيكون مثالاً لأول نوع من العكس، وهٰذا كله على حمل كلمة «قدر» على أنه من القدرة؛ فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلاً للحيرة أو الخوف، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم، أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله: ﴿وظنَّ أن لن نقدر عليه﴾ [الأنبياء: ٨٧]، أو أنه قدر المضاعف؛ فلا يكون مما نحن فيه. (د).

قلت: كلام ابن السيد في «التنبيه» (ص ٩١ وما بعدها) يدل على صحة السياق المذكور وعلى عدم وجود سقط فيه؛ فإنه قال (ص ٨٩): «وأما ورود الممتنع بصورة الممكن. . .»، وذكر أمثلة، ثم قال: «ومن هٰذا قول الرَّجُلِ المحرَّق لبنيه: «إذا أنا متُّ؛ فأحرقوني، ثم اذرُوا رمَادي في اليمِّ؛ فَلَعلِّي أضلُّ اللهَ؛ فوالله لئنْ قَدَر اللهُ عليَّ لَيُعَذِّبَنِّي عذاباً شديداً»، قال: «ألا ترى أنه قد أخرج ما قد تحقق أنه لا يكون مخرج ما يرجى أن يكون، تقلُّلاً بذٰلك، واستراحةً إليه».

ثم قال شارحاً الحديث: «فمعناه: فوالله لئن ضيَّق الله عليَّ طُرقَ الخلاص لَيُعَذِّبنِّي، وليس يشكُّ في قدرة الله، ولو شكَّ في قُدرته لكان كافراً، وإنما هو كقوله تعالى: ﴿فظنَّ أن لن نقدر عليه﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وقوله: ﴿ومن قُدِر عليه رزقه﴾ [الطلاق: ٧]؛ أي: ضُيِّق»، ثم قال: «ويجوز أن يكـون من (القَـدَرِ) الذي هو القضاء؛ فيكون معناه: فوالله لئن قَدَّر الله عليَّ ليُعذِّبنِّي العذابَ، فحذف المفعول اختصاراً»، ثم قال: «. . . وقد يجوز أن يكون قوله: «فوالله لئن قَدرَ اللهُ عليَّ؛ من القُدْرَةِ على الشَّيء. . .، فمعناه على هٰذا: فوالله إذا قدر اللهُ عليَّ ليُعذِّبنِّي عذاباً شديداً»، وإنما جاز وقوعُ إن التي للشَّرط موقع إذا الزمانية؛ لأن كل واحدةٍ منهما تحتاج إلى جواب».

قلت: قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١١ / ٤٠٩ - ٤١٠): «. . . =

«لئن قَدَرَ اللهُ عليَّ» الحديث[1]، وأشباه ذٰلك مما[2] يورد من أنواع الكلام بصورة غيره؛ كالأمر بصورة الخبر، والمدح بصورة الذم، والتكثير بصورة التقليل، وعكسها.

والثالث: دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه كحديث[3] الليث ابن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شُبْرُمة في مسألة البيع والشرط[4]،

= ومن تأوَّل قوله: «لئن قدر الله عليَّ» بمعنى: قضى، أو بمعنى: ضيَّق، فقد أبعد النُّجعة، وحرَّف الكلم عن مواضعه، فإنه إنما أمر بتحريقه وتفريقه لئلا يجمع ويعاد، وقال: «إذا أنا متُّ؛ فأحرقوني، ثم اسحقوني، ثم ذرُّوني في الريح في البحر؛ فوالله لئن قدر عليَّ ربي ليعذِّبنِّي عذاباً ما عذبه أحداً. فذكر هٰذه الجملة الثانية بحرف الفاء عقيب الأولى، يدلُّ على أنه سبب لها، وأنه فعل ذٰلك؛ لئلا يقدر الله عليه إذا فعل ذٰلك، فلو كان مقرّاً بقدرة الله عليه إذا فعل ذٰلك كقدرته عليه إذا لم يفعل؛ لم يكن في ذٰلك فائدة به، ولأن التقدير عليه والتضييق موافقان للتعذيب، وهو قد جعل تفريقه مغايراً لأن يقدر الرب».

والمقصود أن هٰذا الرجل دخل الجنة مع صدور الكفر منه، ولٰكنه عذر بالجهل، ومن تتبع الأحاديث الصحيحة؛ وجد فيها من هٰذا الجنس الكثير مما يوافقه، ولتفصيل هٰذا موطن آخر، وهو كتب العقيدة، وانظر: «من قصص الماضيين» (ص ٢٤٦ - ٢٤٧).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب منه، رقم ٣٤٨١، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يريدون أن يبدِّلوا كلام الله﴾، رقم ٧٥٠٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى، رقم ٢٧٥٦)، ومالك في «الموطأ» (١ / ٢٤٠) وغيرهم عن أبي هريرة.

وفي الباب عن أبي سعيد وحذيفة ومعاوية بن حيدة وأبي بكر الصديق وأبي مسعود الأنصاري وسلمان الفارسي، خرجتها في كتابي «من قصص الماضين» (ص ٢٣٩ - ٢٤٣).

(٢) في (م): «بما».

(٣) سيأتي في المسألة الثالثة عشرة [ص ٢٣١]؛ فإن كلًّا منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنه مستقل بإنتاج حكم المسألة، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج؛ فكان ذٰلك سبباً لاختلافهم. (د).

(٤) فقد وردت فيها أحاديث متعارضة؛ كحديث جابر: «ابتاع مني رسول الله ﷺ بعيراً، =

وكمسألة[1] الجبر والقدر والاكتساب.

والرابع: دورانه بين العموم والخصوص، نحو: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي[2] ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

= وشرط ظهره إلى المدينة»، وحديث بريرة: «كل شرط ليس في كتاب الله تعالى؛ فهو باطل»، وحديث جابر في النهي عن بعض البيوع والترخيص في العرايا، وحديث النهي عن بيع وشرط، ولتعارضها اختلف العلماء في بيع وشرط؛ فأبو حنيفة والشافعي ذهبا إلى فساد البيع والشرط، وابن شبرمة ذهب إلى جوازهما، وابن أبي ليلى ذهب إلى جواز البيع وفساد الشرط، وفصل مالك في الشروط؛ فمنها ما يوجب بطلان البيع والشرط، ومنها ما يصح معه البيع والشرط، ومنها ما يصح معه البيع دون الشرط؛ فكل دليل من هٰذه الأدلة أصبح محتملاً للاستقلال بالحكم وعدمه. (ف) و(م).

قلت: مضى تخريج بعض الأحاديث المشار إليها، وانظر حديث جابر: «ابتاع مني...» في «صحيح البخاري» (رقم ٢٠٩٧)، وحديث بريرة في (١ / ٤٢٧)، وحديث جابر في الترخيص في العرايا في «صحيح البخاري» (رقم ٢١٩٢)، وحديث النهي عن بيع وشرط في (١ / ٤٦٩).

(١) فكل قائل لشيء منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره، وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدريين، أما الاكتساب؛ فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة. (د).

قلت: انظر «التنبيه» (ص ١٣٤)، والكسب هو مذهب الأشاعرة، ومداره عندهم على الإرادة التي تحصل عند الفعل، وهو الاقتران العادي بين القدرة الحادثة والفعل، وأن الله سبحانه أجرى عادته بخلق أفعاله عند إرادة العبد، انظر: «شرح جوهرة التوحيد» (١٠٤)، و«أصول الدين» (١٣٣ - ١٣٤) للبغدادي، و«روضة الطالبين وعمدة السالكين» (ص ٣١ - ٣٢، ٣٤ - ٣٥) للغزالي، وانظر رده في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣٠ / ١٣٩)، و«ابن حزم وموقفه من الإلٰهيات» (٤٢١ - ٤٢٣).

(٢) هل هو خبر حقيقي؟ أي: لا يتصور الإكراه فيه بعد دلائل التوحيد، وما يظهر إكراهاً؛ فليس في الحقيقة بإكراه، أم هو خبر بمعنى النهي؟ أي: لا تكرهوا في الدين وتجبروا عليه، وعليه؛ فهو عام منسوخ بآية: ﴿**جاهد الكفار والمنافقين**﴾ [التوبة: ٧٣]، أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية، والآية على الوجه الثاني صالحة للتمثيل بها للقسم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقة والمجاز، ولدورانه بين العموم والخصوص، ولدعوى النسخ وعدمه. (د).

قلت: انظر «التنبيه» (ص ١٥٥ - ١٥٦).

﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ[1] كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

والخامس: اختلاف الرواية، وله ثماني علل قد تقدم التنبيه عليها[2].

والسادس: جهات[3] الاجتهاد والقياس.

والسابع: دعوى النسخ وعدمه[4].

---

(١) هل هي أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، أم اللغات، أم أسماء الله، أم أسماء الأشياء علوية وسفلية لأنه الذي يقتضيه مقام الخلافة؟ فاللفظ صالح للعموم والخصوص، ولا يلزم أن يكون مجازاً عند الخصوص في هٰذا. (د).

قلت: كلام ابن السيد في «التنبيه» (ص ١٥٦ ـ ١٥٧) له وجه آخر غير الذي ذكره المصنف والمعلق، قال رحمه الله: «ومن هٰذا الباب قوله تعالى: **﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾** [العلق: ٥]، ذهب قوم إلى أنه خصوص، واختلفوا في حقيقة ذٰلك؛ فقال بعضهم: أراد آدم عليه السلام، واحتجوا بقوله تعالى: **﴿وعلَّم آدم الأسماء كلَّها﴾** [البقرة: ٣١]، وقال بعضهم: أراد محمداً ﷺ، واحتجوا بقوله عز وجل: **﴿وعلَّمك ما لم تكن تعلم﴾** [النساء: ١١٣]، وقال آخرون: هي عموم في جميع الناس، وهو صحيح».

قلت: ومنه تعلم ما في صنيع المصنف من اجتزائه الآية المذكورة على وجهٍ مخلٍّ من السياق المذكورة فيه، وكذا تكلُّف المعلق، والله الموفق.

(٢) انظر: (ص ١٤٠ ـ ١٤١).

(٣) الاختلاف في أصل القياس وشروطه وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه الاجتهاد، وما لا يجري فيه شهير، وينبني عليه الاختلاف في نفس الأحكام المستنبطة. (د).

قلت: لا يخرج ما عند ابن السيد في «التنبيه» (ص ٢١٣) على المذكور هنا.

(٤) قال ابن السيد في «التنبيه» (ص ٢١٧ ـ ٢١٨): «الخلاف العارض من هٰذا الموضع يتنوَّع أوَّلاً نوعين:

أحدهما: خلاف عارض بين من أنكر النسخ ومن أثبته، وإثباته هو الصحيح، وجميع أهل السنة مثبتون له، وإنما خالف في ذٰلك من لا يلتفت إلى خلافه؛ لأنه بمنزلة دفع الضرورات وإنكار العيان. =

والثامن: ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها، كالاختلاف في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات[1].

هٰذه تراجم ما أورد ابن السيد في كتابه، ومن أراد التفصيل فعليه به، ولٰكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها، وبالله التوفيق.

* * * * *

= **والنوع الثاني**: خلاف عارض بين القائلين بالنَّسخ، وهٰذا النَّوع الثاني ينقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: اختلافهم في الأخبار؛ هل يجوز فيها النسخ كما يجوز في الأمر والنَّهي، أم لا؟

والثاني: اختلافهم؛ هل يجوز أن تنسخ السنة القرآن، أم لا.

والثالث: اختلافهم في أشياء من القرآن والحديث، يذهب بعضهم إلى أنها نسخت، وبعضهم إلى أنها لم تنسخ».

(1) قال ابن السيد في «التنبيه» (ص ٢٢١): «هٰذا النوع من الخلاف يعرض من قبل أشياء وسَّع الله فيها ـ عزَّ وجلَّ ـ على عباده، وأباحها لهم على لسان نبيِّه ﷺ؛ كاختلاف الناس في الأذان...».

قلت: وهٰذا يطلق عليه ابن قتيبة في «تأويل مشكل القرآن» (٢٤، ٣٣)، وكذا ابن تيمية في «رفع الملام» و«مقدمة في أصول التفسير»: «اختلاف تنوّع»، وانظر ما قدَّمناه في التعليق على (ص ٥٩).

المسألة الثانية عشرة

من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف، وهو ضربان:

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأً مخالفاً لمقطوع به في الشريعة، وقد تقدم التنبيه عليه.

والثاني: ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذٰلك، وأكثر ما يقع ذٰلك في تفسير الكتاب والسنة؛ فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى[1] على العبارة كالمعنى الواحد، والأقوالُ إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل؛ فلا يصح نقلُ الخلاف فيها عنه، وهٰكذا يتفق في شرح السنة، وكذٰلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم، وهٰذا الموضع مما يجب تحقيقه؛ فإن نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة خطأ، كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح.

فإذا ثبت هٰذا؛ فَلِنَقْلِ الخلاف هنا[2] أسباب:

---

(١) أي: يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد. (د).

قلت: انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٦ / ٥٨، ٣٩٠ - ٣٩١ و١٣ / ٣٣٣، ٣٤٠، ٣٨١ - ٣٨٣ و١٩ / ١٣٩ - ١٤٠)، و«توجيه النظر» (١ / ٤٤ - ط المحققة)، وفيه تفصيل لفائدة مثل هٰذا الاختلاف من رسوخ المسألة في النفس ووضوح أمرها ما لا يكون في العبارة الواحدة، على أنَّ بعض العبارات ربما كان فيها شيء من الإبهام أو الإيهام، فيزُول ذٰلك بغيرها، وقد يكون بعضُها أقربَ إلى فهم بعض الناظرين؛ فكثيراً ما تُعرضُ عبارتان متَّحِدَتا المعنى لاثنين، تكون إحداهما أقربَ إلى فهم أحدهما، والأُخرى أقربَ إلى فهم الآخر، وهٰذا مشاهدٌ بالعيان.

(٢) أي: لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين في نقله خلافاً؛ فالعبارة جيدة لا تحتاج إلى زيادة لفظ كما قيل. (د).

قلت: وهو ما رد على ما قاله (ف): «لعله له أسباب».

أحدها: أن يذكر في التفسير عن النبي ﷺ في ذٰلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم، ويكون ذٰلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ، ثم يذكر غير ذٰلك القائل أشياء أخر مما يشمله اللفظ أيضاً؛ فينصّهما المفسرون على نصهما، فيظن أنه خلاف، كما نقلوا في المَنّ أنه خبز رقاق، وقيل: زنجبيل، وقيل: التَّرَنجَبين، وقيل: شراب مزجوه بالماء؛ فهٰذا كله يشمله[1] اللفظ؛ لأن الله مَنَّ به عليهم، ولذٰلك جاء في الحديث: «الكَمْأَةُ مِن المَنِّ الذي أنزلَ اللهُ على بَني إسرائيل»[2]؛ فيكون المنُّ جُملةَ نِعَمٍ، ذكر النَّاس منها آحاداً.

والثاني: أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد؛ فيكون التفسير فيها على قول واحد، ويوهم نقلُها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق، كما قالوا في السَّلوى إنه طير يشبه السُّمانِيّ، وقيل: طير أحمر صفته كذا، وقيل: طير بالهند أكبر من العصفور، وكذٰلك قالوا في المن: شيء يسقط على الشجر فيؤكل، وقيل: صمغة حلوة، وقيل: الترنجبين، وقيل: مثل رُبٍّ غليظ، وقيل: عسل جامد؛ فمثل هٰذا يصح حمله على الموافقة وهو الظاهر فيها[3].

---

(١) أي: وإن كان أنواعاً متغايرة في المعنى، بخلاف ما قيل في المن في السبب الثاني؛ فإنه اختلاف في مجرد العبارة، والمعنى واحد. (د).

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٣٤٣).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»(كتاب الأشربة، باب فضل الكمأة ومداواة العين بها، ٣ / ١٦٢٠ / رقم ٢٠٤٩ بعد ١٥٩) عن سعيد بن زيد رضي الله عنه، وتتمته: «وماؤها شفاء للعين».

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿**وظلَّلنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المَنَّ والسَّلوى**. . .﴾، ٨ / ١٦٣ / رقم ٤٤٧٨، وباب ﴿**ولما جاء موسى لميقاتنا**. . .﴾، ٨ / ٣٠٣ / رقم ٤٦٣٩، وكتاب الطب، باب المنُّ شِفاءُ العين، ١٠ / ١٦٣ / رقم ٥٧٠٨) عنه مختصراً بلفظ: «الكمأةَ من المنِّ، وماؤها شِفاءٌ للعين».

(٣) انظر في هٰذا: «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٤١ ـ ٣٤٢ و١٩ / ١٣٩ ـ ١٤٠).

والثالث: أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة، ويذكر الآخر على التفسير المعنوي، وفرقٌ بين تقرير الإعراب[1] وتفسير المعنى، وهما معاً يرجعان إلى حكم واحد؛ لأن النظر اللغوي راجع إلى تقرير أصل الوضع، والآخر[2] راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال، كما قالوا في قوله تعالى: ﴿وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٧٣]؛ أي: المسافرين، وقيل: النازلين بالأرض القَوَاء وهي القفْر، وكذٰلك قوله: ﴿تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ﴾ [الرعد: ٣١]؛ أي: داهية تفجؤهم[3]، وقيل: سرِيَّة من سرايا رسول الله ﷺ، وأشباه ذٰلك.

---

(١) وانظر لِمَ أطلق على بيان المعنى الوضعي إعراباً؟ (د).

قال (ف): «لعله: «تقرير الإعراب»، وكذا ما بعده».

قلت: لأنه ورد في الأصل، وفيه وفي (ماء) و (ط): «تقدير».

(٢) هٰذا الآخر مبني على الأول؛ ففي المثال الأول المسافرون لازم عرفاً للنازلين بالأرض القفر ألجأتهم الضرورة إلى النزول فيها؛ فيكون بهٰذا الاعتبار مجازاً، وسيأتي في السبب الثامن، فإن كان على اعتبار معنى المسافرين جزئياً تحقق فيه الكلي؛ فيكون حقيقة، لٰكنه يكون من السبب الأول، وكذا المثال الثاني، فإن كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم قرعهم ورميهم بالأمر العظيم؛ فمجاز، وإن كان باعتبار أن السرية جزئي من القارعة تحققت فيه؛ فحقيقة، ويلزمهما ما لزم سابقهما، فلم يأت بمثالٍ يحقق أن هٰذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى؛ إلا أن يقال: إنه يقصد المعنى الاستعمالي الذي تقدم له في المسألة الثالثة من العموم والخصوص، وأن المعنى الاستعمالي الذي يفهم بواسطة القرائن والمقامات ومقتضيات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية، وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة، وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضاً؛ فيكون هٰذا السبب الثالث مغايراً للأول وللثامن، راجع المسألة المشار إليها ليتضح غرضه ويستقيم كلامه. (د).

(٣) القارعة من القرع، وهو ضرب الشيء بالشيء، استعملت مجازاً في الداهية المهلكة؛ كما في قوله تعالى: ﴿القارعة . ما القارعة﴾ [القارعة: ١ - ٢]، وفي «البيضاوي» «أي: داهية تقرعهم وتقلعهم»؛ فاللفظ محرف على كل حال!! (د).

قلت: وقع عنده وفي (ط) «تفجوهم» من غير همز، فقال: «محرف»؛ فتنبَّه.

والـرابع: أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد؛ كاختلافهم[1] في أن المفهوم له عموم أولا، وذلك أنهم قالوا: لا يختلف القائلون بالمفهوم[2] أنه عام فيما سوى المنطوق به، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به، وهو مما لا يختلفون فيه أيضاً، وكثير من المسائل على هذا السبيل؛ فلا يكون في المسألة خلاف، وينقل فيها الأقوال [على][3] أنها خلاف.

والخامس: يختص بالآحاد في خاصة أنفسهم؛ كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه؛

---

(1) على رأي بعض الكاتبين هنا يكون خلافاً حقيقياً مبنياً على خلاف حقيقي؛ فمن يعتبر المفهوم دليلاً شرعياً يقول: يعم، ومن قال: ليس بدليل شرعي؛ يقول: لا عموم ولا خصوص لأن المفهوم غير معتد به؛ حتى يقال: إنه يعم أو لا يعم، ولكن كلام المؤلف ليس في الخلاف بين القائلين بجعل المفهوم دليلاً شرعياً وبين غيرهم، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلاً شرعياً أنفسهم، كما قال العضد في «شرح ابن الحاجب» [٢ / ١٢٠]، وعبارته هكذا: «الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أم لا؛ فقال الأكثر: له عموم، ونفاه الغزالي، وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف» اهـ. فقول المؤلف: «والذين نفوا العموم وأرادوا . . . إلخ»؛ أي: الذين نفوه ممن قالوا بالمفهوم كالغزالي، ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في «شرح العضد» و«حواشيه»؛ فليرجع إليه. (د).

قلت: انظر الهامش الآتي والتعليق عليه.

(2) أي: المتمسكون به في الاستدلال متفقون على عمومه فيما سوى المنطوق، بناء على أن العموم لا يختص بالألفاظ كما في قوله عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة»؛ فلا زكاة عندهم في كل معلوفة، والنافون لعمـومه يقولون بعدم اعتبار المفهوم في الاستدلال رأساً؛ فالخلاف في عمومه، وعدمه لم يتوارد على محل واحد، وهو المفهوم المعتبر في الاستدلال، نعم، الخلاف في كون المفهوم معتبراً أو لا خلاف حقيقي. (ف).

قلت: انظر في هذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣١ / ١٠٥ ـ ١١٠)، و«المحصول» (٢ / ٤٠١)، و«البحر المحيط» (٣ / ١٦٣) للزركشي.

(3) مـا بين المعقوفتين سقط من (م).

فمثل هٰذا لا يصح أن يعتد به خلافاً في المسألة، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني اطِّرَاحٌ منه للأول ونسخٌ له بالثاني، وفي هٰذا من بعض المتأخرين تنازعٌ، **والحق فيه ما ذكر أولاً**(1)، ويدل عليه ما تقدم في مسألة أنَّ الشَّريعة على قول واحد، ولا يصح فيها غير ذٰلك، وقد يكون هٰذا الوجه على أعم مما ذكر كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر، كما ذكر عن ابن عباس(2) في المتعة وربا الفضل، وكرجوع(3) الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغُسل من التقاء الختانين؛ فلا ينبغي أن يحكى مثل هٰذا في مسائل الخلاف.

والسادس: أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم؛ كاختلاف القُرَّاء في وجوه القراءات، فإنهم لم يقرؤوا بما قرؤوا به على إنكار غيره، بل على

---

(1) على تفصيلٍ تراه في: «إعلام الموقعين» (٤ / ٢٢٣)، و«البحر المحيط» (٦ / ٢٦٦) للزركشي، و«الفُتيا ومناهج الإفتاء» (ص ١٣٧ ـ ١٤٢ ـ ط الدار السلفية) للشيخ محمد الأشقر، و«الاجتهاد في الإسلام» (ص ٢١٥ ـ ٢١٦) لنادية العمري.

(2) أنه رجع عن حلِّهما الذي كان مخالفاً فيه للجمهور إلى تحريمهما. (د).

قلت: انـظر في رجوع ابن عباس عن ربا الفضل في: «المعرفة والتاريخ» (٣ / ٢٧)، و«مصنف عبدالرزاق» (٨ / ١١٨ ـ ١١٩)، و«التاريخ الكبير» (١ / ٢ / ٤٨٧)، و«المطالب العالية» (١ / ٣٨٨ ـ ٣٨٩)، و«شرح معاني الآثار» (٤ / ٦٤ ـ ٦٥)، و«الكفاية» (ص ٢٨)، و«الفقيه والمتفقه» (١ / ١٤٠ ـ ١٤٣)، كلاهما للخطيب، و«ذكر أخبار أصبهان» (١ / ٢٣٠)، و«المعجم الأوسط» (رقم ١٥٦١) للطبراني، و«الاعتبار» (ص ٢٤٨، ٢٥٠) للحازمي، و«التمهيد» (٤ / ٧٤)، و«تاريخ واسط» (ص ٩٣)، و«فتح الباري» (٤ / ٣٨١ ـ ٣٨٢)، و«المغني» (٤ / ١ ـ ٣)، و«تحفة الأحوذي» (٤ / ٤٤٢).

(3) تقدم له في المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة في فتوى زيد بن ثابت ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما. (د).

قلت: انظر تخريجها هناك (٣ / ٢٧٥).

إجازته والإقرار بصحته، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات، وليس في الحقيقة باختلاف؛ فإن المرويات على الصحة منها لا يختلفون[1] فيها.

والسابع: أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسِّر الواحد على أوجه من الاحتمالات، ويبني على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافاً في الترجيح، بل على توسيع المعاني خاصة؛ فهٰذا ليس بمستقر خلافاً؛ إذ الخلاف مبني على التزام كل قائل احتمالاً يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبنى عليه [دون غيره]، وليس الكلام في مثل هٰذا.

والثامن: أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد؛ فيحمله قومٌ على المجاز مثلاً وقوم على الحقيقة، والمطلوب أمر واحد[2]؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيراً في نحو قوله: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [يونس: ٣١]؛ فمنهم من يحمل الحياة والموت على حقائقهما، ومنهم من يحملهما على المجاز، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما، ونظير هٰذا قول ذي الرُّمَّة:

وظَاهِرْ لها مِنْ يابِسِ الشَّخْت

وبائس الشخث وقد مر بيانه[3]، وقول ذي الرُّمة[4] فيه: إن «بائس» و«يابس» واحدٌ، ومثل ذٰلك قوله: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ﴾ [القلم: ٢٠]؛

---

(١) فلا يتأتى الاختلاف بينهم في المتواتر. (د).

(٢) أي: نحصل عليه على أي محمل، كما سيقول: «فلا فرق... إلخ». (د).

(٣) أي: في المسألة الرابعة من النوع الثاني في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للأفهام. (ف) و(م).

قلت: انظره والتعليق عليه (٢ / ١٣٣).

(٤) أي: حيث سئل أنشدت البيت أولاً بلفظ: «يائس»، ثم بلفظ: «بائس». (ف) و(م).

فقيل: كالنهـــار بيضـــاء لا شيء فيهـا، وقيل: كالليل سوداء لا شيء فيهـا؛ فالمقصود شيء واحد وإن شُبِّه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان.

والتاسع: أن يقع الخلاف في التأويل[1] وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دل عليه الدليل الخارجي؛ فإن مقصود كلِّ متأولٍ الصرفُ عن ظاهر اللفظ إلى وجـه يتـلاقى مع الدليل الموجب للتأويل[2]، وجميع التأويلات في ذٰلك سواء؛ فلا خلاف في المعنى المـراد، وكثيراً ما يقع هٰذا في الظواهر الموهمة للتشبيه، وتقع في غيرها كثيراً أيضاً؛ كتأويلاتهم[3] في حديث[4] خيار المجلس بناءً على رأي[5] مالك فيه، وأشباه ذٰلك.

---

(١) أي: في تعين المـراد، وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يساعد عليه الدليل؛ فالتأويل في كلامه بمعنى المآل كما في قوله تعالى: ﴿**وأحسن تأويلاً**﴾ [النساء: ٥٩]. (د).

(٢) هٰذا معنى التأويل عند المتأخرين بخلاف معناه عند السلف، انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٥ / ٣٥ ـ ٣٦ و١٣ / ٢٧٨ ـ ٢٩١)، وكتاب محمد السيد الجليند «الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل».

(٣) وكيف لا يكـون اختـلاف الفهم المـوجب لاختـلاف الحكم الشـرعي من مواضـع الاختلاف الحقيقي؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه؛ لأنهم وإن اتفقوا على لزوم التأويل؛ إلا أنهم اختلفوا اختلافاً حقيقياً في المعنى المراد، ومجرد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأً كما يقول. (د).

(٤) وهو كما في «صحيح البخاري» [رقم ٢١٠٧، ٢١٠٩] عن ابن عمر رضي الله عنهما؛ أن رسـول الله ﷺ قال: «المتبـايعـان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا؛ إلا بيع الخيار»؛ فالشافعية حملوه على التفرق بالأبدان، واعتمدوا عليه في إثبات خيار المجلس، والمالكية حملوه على التفرق بالأقوال، وهو الفراغ من العقد، فإذا تعاقدا؛ صح البيع، ولا خيار لهما إلا أن يشترطا، وتسميتهما بالمتبايعين بمعنى المتساومين مجازاً؛ فلم يثبتوا خيار المجلس. (ف) و(م).

قلت: انظر تخريجه (١ / ٤٢٥، ٣ / ١٩٧).

(٥) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث، مع أنه راوٍ له في بعض طرقه ورفعه، وأخذ بإجماع أهل =

والعاشر: الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد[1]؛ كما اختلفوا في الخبر: هل هو منقسم إلى صدق وكذب خاصة، أم ثَمَّ قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب؟

فهٰذا خلاف في عبارة[2]، والمعنى متفق عليه[3]، وكذٰلك الفرض والواجب يتعلق النظر فيهما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما.

قال القاضي عبدالوهاب[4] في مسألة «الوتر أواجب هو؟»: «إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به؛ فالخلاف بيننا وبينهم في معنى يصح أن تتناوله الأدلة، وإن لم يريدوا ذٰلك[5]، وقالوا: لا يحرم[6] تركه ولا يجرح فاعله؛ فوصفه

= المدينة على ترك العمل به، ومثل مالك في ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما، وقد توسع الزرقاني على «الموطأ» [٣ / ٤٢٠ - ٤٢٣] في نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه. (د).

قلت: وانظر ما مضى أيضاً حول هٰذه المسألة: (٣ / ١٩٧).

(١) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٣٤١ - ٣٤٢).

(٢) يقولون في مثله: إنه خلاف في حال، وهو قسم ثالث غير الخلاف في العبارة المسمى خلافاً لفظياً؛ فلعله أيضاً اصطلاح، والواقع أنه ليس خلافاً حقيقياً على كل حال؛ لأنه لو نظر كلٌّ إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا. (د).

(٣) إذ من جعل القسمة ثنائية أراد بالكذب ما قابل الصدق، ومن جعلها ثلاثية أراد به ما هو أخص من ذٰلك. (ف).

(٤) ونحوه له في «الإشراف» (١ / ١٠٦ - ١٠٧)، و«المعونة» (١ / ٢٤٤)، و«التلقين» (١ / ٧٩).

(٥) قلت: هٰكذا في الأصل و(د)، وفي (ف) و(م) و(ط): «لم يرد ذٰلك»، وكتب (ف): «لعله: «وإن لم يريدوا ذٰلك، وقالوا: لا يحرم...» إلخ، وعلى هٰذا؛ فلا فرق بين الواجب عندهم والمسنون عند غيرهم في المعنى، ويكون تقسيم المطلوب فعله أكيداً إلى فرض وواجب كتقسيم غيرهم له إلى فرض وسنة».

(٦) وعلى هٰذا الوجه يصح كونه مثالاً لا على الوجه الأول الذي هو المعروف عند الحنفية في الوتر؛ لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه، بل هو فرض عملي يفوت الجواز - أي =

بأنـه واجب خلاف في عبـارة لا يصـح الاحتجاج عليه». وما قاله حق؛ فإن العبـارات لا مشـاحـة فيهـا، ولا ينبني على الخـلاف فيها حكم؛ فلا اعتبار بالخلاف فيها.

هٰذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف، يجب أن تكون على بال من المجتهد، ليقيس عليها ما سواها؛ فلا يتساهل فيؤدي ذٰلك إلى مخالفة[1] الإجماع.

فصل

وقد يقال: إن ما يعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة إلى الوفاق[2] أيضاً.

وبيان ذٰلـك أن الشـريعـة راجعـة إلى قول واحـد كمـا تبين قبل هٰذا، والاختلاف في مسائلها راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه.

= الصحة ـ بفوته، فلو شرع في الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر؛ فسد الفجر، ووجب قضاء الوتر أولاً كما هو شأن الفـرائض من حيث وجوب الترتيب للفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستّاً؛ فأقل، والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة؛ كقراءة السورة، وقنوت الوتر، وتكبيرات العيد، وهٰـذه وأمثـالهـا لا يفوت الجواز بفوتها، ولٰكن تركها عمداً مـؤثم، وسهوا مقتضٍ لسجود السهو؛ فالخلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيقي يصح أن تتناوله الأدلة. (د).

قلت: انظر تفويت الجواز بفوت الوتر عند الحنفية في: «المبسوط» (٢ / ٨٧)، و«حاشية ابن عابدين» (١ / ٩٥)، و«المطالب المنيفة» (ص ٤٦ ـ ٤٧ ـ بتحقيقي).

(١) أي: بإثباته الخلاف في محل الإجماع. (د).

(٢) أي: في التحري عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذي قرره كل منهما يخالف الآخر. (د).

أما هٰذا الثاني؛ فليس في الحقيقة خلافاً؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع[1] عن قوله؛ فلذٰلك ينقض لأجله قضاء القاضي.

أما الأول؛ فالتردد بين الطرفين تحرٍّ[2] لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين، ، واتباعٌ للدليل المرشد إلى تعرف قصده، وقد توافقوا في هٰذين القصدين توافقاً لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رآه لرجع إليه، ولوافق صاحبه فيه؛ فقد صار هٰذا القسم في المعنى راجعاً إلى القسم الثاني[3]، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد؛ إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقاً، وسواء علينا أقلنا بالتخطئة أو قلنا بالتصويب؛ إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على

---

(١) وقد وقع ذٰلك من مالك وغيره من المجتهدين؛ فكل مجتهد منهم لقي مجتهداً آخر، واطلع على أدلة لم تكن عنده رجع عن رأيه، كما في مسألة تخليل أصابع الرجلين كان مالك يقول: «إنه تعمق في الوضوء»، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحبابه[1]، وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك، وكما سبق قريباً عن ابن عباس وعن الأنصار أيضاً. (د).

(٢) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه وليس من عمل المجتهد، والذي للمجتهد هو الرد إلى أحدهما، بتحريه الدليل المرشد إلى أخذ الفعل حكم أحد الطرفين دون الآخر؛ فالعبارة ـ كما ترى ـ فيها ركة ونبو عن هٰذا المقصود، ولو قال: «فالرد إلى أحد الطرفين تحر. . . إلخ»؛ لكان جيداً، وقوله: «هٰذين القصدين» هما في الحقيقة قصد واحد، وهو الوصول إلى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه. (د).

(٣) فإن مخالفة أحدهما لقصد الشارع في الواقع ـ بناءً على اتحاد الحكم، وأن من أصابه أصاب، ومن أخطأه أخطأ ـ إنما ترتبت على استبهام الدليل وخفائه عليه. (د).

---

(١) انظر ذٰلك في: «مقدمة الجرح والتعديل» (ص ٣١ ـ ٣٢)، و«السنن الكبرى» (١ / ٨١) للبيهقي.

قول غيره وإن كان مصيباً أيضاً، كما لا يجوز له ذٰلك إن كان عنده مخطئاً؛ فالإصابة على قول المصوبة إضافية[1]؛ فرجع القولان إلى قول واحد بهٰذا الاعتبار، فإذا كان كذٰلك؛ فهم في الحقيقة متفقون لا مختلفون.

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد[2]، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً؛ لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع؛ فاختلاف الطرق غير مؤثر، كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات المختلفة؛ كرجل تقربه الصلاة، وآخر تقربه الصيام، وآخر تقربه الصدقة، إلى غير ذٰلك من العبادات؛ فهم متفقون في أصل التوجه لله المعبود وإن اختلفوا في أصناف التوجه؛ فكذٰلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً، ولأجل ذٰلك لا يصح لهم ولا لمن قلدهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم[3] لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى، لا إلى تحري مقصد الشارع، والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصد المتحد؛ فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة، وإلا؛ لم يصح، والله أعلم.

---

(1) أي: بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين، لا للواقع، وإلا لما تعدد الصواب، وقوله: «إلى قول واحد»؛ أي: في هٰذا المقام، وهو أنه لا يجوز له أن يرجع عن اجتهاده مطلقاً إلا ببيِّنة، لا لمجرد أن غيره مصيب على قول التصويب. (د).

(2) وما أحسن ما حكاه يونس الصَّدفي قال: «ما رأيتُ أعقلَ من الشافعي، ناظرتهُ يوماً في مسألة، ثم افترقنا، ولقيني، وأخذ بيدي، ثم قال: يا أبا موسى! ألا يستقيم أن نكون إخواناً وإن لم نتفق في مسألة؟». حكاه الذهبي في ترجمته في «السير».

(3) في المسألة الثالثة، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف، ولا بد من الترجيح وتحري مقصد الشارع بأي طريق كان، كما أن المجتهد ليس له أن يأخذ بأحد دليلين بدون ترجيح. (د).

فصل

وبهٰذا يظهر أن الخلاف ـ الذي هو في الحقيقة خلاف[1] ـ ناشىءٌ عن الهوى المضل[2]، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء؛ لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها، وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق[3]، وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى، وذٰلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء؛ فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع، ولذٰلك سميت البدع ضلالات، وجاء: «إن كل بدعة ضلالة»[4]؛ لأن صاحبها مخطىء من حيث توهم أنه مصيب، ودخول الأهواء في الأعمال خفي[5]، فأقوال أهل الأهواء غير معتدٍّ بها في الخلاف المقرر في الشرع؛ فلا خلاف[6] حينئذ في مسائل الشرع من هٰذه الجهة.

فإن قيل: هٰذا مشكل؛ فإن العلماء قد اعتدوا بها في الخلاف الشرعي، ونقلوا أقوالهم في علمي الأصول، وفرعوا عليها الفروع، واعتبروهم في

---

(١) (استدراك ٢).

(٢) ذكر نحوه في «الاعتصام»، في (الباب التاسع: في السبب الذي لأجله افترقت فرق المبتدعة عن جماعة المسلمين، ٢ / ٦٨٣ وما بعدها ـ ط ابن عفان)، وكذا في المسألة الثامنة من الجزء الثاني (٢ / ٧٣٧).

(٣) بعدها في (ط): «فاتباعه مخالفة للشرع بإطلاق».

(٤) مضى تخريجه.

(٥) قد لا يشعر به صاحبه؛ فيتوهم أنه مصيب في اجتهاده الذي بعض مقدماته مبني على الهوى. (د).

(٦) أي: يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التي دخلها الهوى باتباع المتشابه؛ فلا تحسب منها، ولا يقال بالنسبة لها: إن هناك خلافاً. (د).

الإجماع [والاختلاف]، وهٰذا هو الاعتداد بأقوالهم.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أنهم اعتدوا بها، بل إنما أَتَوْا بها ليردّوها ويبينوا فسادها، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا ما فيها، وذٰلك في علمي الأصول معاً بيِّن، وما يتفرع عنها[1] مبني عليها.

والثاني: إذا سلم اعتدادهم بها؛ فمن جهة أنهم غير متبعين للهوى بإطلاق، وإنما المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدق بالشريعة رأساً، وأما من صدق بها وبلغ فيها مبلغاً يظن به أنه غير متبع إلا مقتضى الدليل يصير إلى حيث أصارَه؛ فمثله لا يقال فيه: إنه متبع للهوى مطلقاً، بل هو متبع للشرع، ولٰكن بحيث يزاحمه الهوى في مطالبه من جهة اتباع المتشابه؛ فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجملة.

وأيضاً؛ فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق في مطلب واحد، وهو اتباع الشريعة، وأشدُّ مسائل الخلاف مثلاً مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها؛ فإنا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائماً حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة؛ فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهٰذا القصد في الطرفين معاً[2]، وهٰكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية.

وإلى هٰذا[3]؛ فإن منها ما يشكل وروده ويعظم خطب الخوض فيه، ولهٰذا

---

(١) في (د): «عنها».

(٢) نحوه في «الاعتصام» (٢ / ٦٩٥) مبرهناً به على عدم كفر أصحاب البدع والأهواء.

(٣) أي: يضاف إلى أنهم طالبون للحق في تنزيه الله تعالى ـ وإن لم يصادفوا صميم الحق في كثير من المسائل التي خالفوا فيها ـ أن هناك من مسائل خلافهم ما هو مشكل في ذاته، ويصعب =

لم يظهر من الشارع خروجهم عن الإسلام بسبب بدعهم.

وأيضاً؛ فإنهم لما دخلوا في غمار المسلمين، وارتسموا في مراسم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعيينهم، ولم يتميزوا إلا بحسب الاجتهاد في بعضهم، ومداركُ الاجتهاد تختلف؛ لم يمكن[1] والحال هٰذه إلا حكاية أقوالهم، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه، وإلا أدى إلى عدم الضبط[2]، ولهٰذا تقرير[3] في كتاب الإجماع، فلما اجتمعت هٰذه الأمور؛ نقل خلافهم.

وفي الحقيقة؛ فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة، وإذا كان كذٰلك؛ فجهة الائتلاف لا خلاف فيها في الحقيقة لصحتها واتحاد حكمها، وجهة الاختلاف هم[4] مخطئون فيها قطعاً فصارت أقوالهم زَلَّات لا اعتبار بها في الخلاف، فالاتفاق حاصل إذاً على كل تقدير.

فالحاصل من مجموع هٰذه المسألة أن كلمة الإسلام متحدة على الجملة في كل مسألة شرعية، ولولا الإطالة؛ لبسط هٰذا الموضع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية، ولٰكن ما ذكر فيها كافٍ، والله الموفق للصواب.

= الخوض في الكشف عن اليقين فيه؛ فربما كان لهم وجهٌ في جانب هٰذه المشكلات، ولذٰلك لم يصرح الشارع بخروجهم... إلخ. (د).

(١) في الأصل: «يكن».

(٢) أي: وعدم تميز حقهم من باطلهم؛ فيرد كل ما ينسب إليهم ولو كان حقاً، وذٰلك لا يصح. (د).

(٣) فقد اختلفوا: هل تشترط عدالة المجمعين، أم لا؟ والحنفية تشترط، وعليه يبتنى شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالخوارج، والحنفية قالوا: يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها، فإن لم يدع إليها؛ كان قوله في غير بدعته معتبراً في انعقاد الإجماع. (د). قلت: انظر (ص ٢٧٥ والتعليق عليها).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «فهم».

المسألة الثالثة عشرة

مر الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم، وأنه إذا حصلها؛ فله الاجتهاد بالإطلاق.

وبقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله، وذٰلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة:

أحدها: أن يتنبه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه، وإنما ينشأ هٰذا عن شعور بمعنى[1] ما حصَّل، لٰكنه مجملٌ بعد، وربما ظهر[2] له في بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً، وربما لم يظهر بعد؛ فهو ينهي البحث نهايته ومُعلِّمه عند ذٰلك يعينه بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهاماً وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها [ويطارحه] في الجريان على مجراه؛ مثبتاً قدمه، ورافعاً وحشته، ومؤدباً له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم.

فهٰذا الطالب[3] حين بقائه هنا، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بِحِكَمها ومقاصدها، ولم تتلخص له بعد؛ لا يصح[4] منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه؛ لأنه لم يتخلص له مُسْتَنَد[4] الاجتهاد، ولا هو منه على بينة بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه؛ فاللازم له الكف والتقليد.

---

(١) أي: بسرِّه وحكمته. (د). (٢) أي: مفصلاً. (د).

(٣) وضع ناسخ الأصل فوق كلمة الطالب: «مبتدأ»، وفوق كلمة لا يصح: «خبر».

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «مُسْنَد».

والثاني: أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق[1] معنى ما حصَّل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك، بل تصير الشكوك ـ إذا أوردت عليه ـ كالبراهين[2] الدالة على صحة ما في يديه؛ فهو يتعجب[3] من المتشكك في محصوله كما يتعجب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار، لٰكنه استمرَّ به[4] الحال إلى أن زل محفوظه[5] عن حفظه حكماً، وإن كان موجوداً عنده؛ فلا يبالي في القطع على المسائل، أنص عليها أو على خلافها أم لا.

فإذا حصلَ الطالب على هٰذه المرتبة[6]؛ فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ هٰذا محل نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف.

---

(١) ويكون ذٰلك بتمام علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، ومكملاتها، واستقصاء انبثاثها في أبواب الشريعة، بحيث تكون ميزاناً يزن به كل ما يرد عليه من قواعد الشريعة وتفاصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة... إلخ. (د).

(٢) لأن دفع الشكوك عن العقيدة بسهولة مما يزيد صاحب العقيدة ثباتاً ورسوخاً في اعتقاده، حيث إن ما يورد عليه فيها لا يجد صعوبة في دفعه. (د).

(٣) في (ط): «يعجب».

(٤) في الترقي لإدراك مقاصد الشريعة وأصولها؛ حتى صار تعلقه بتلك الكليات وكأن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته، وإن كانت في الواقع لا تزال عنده؛ إلا أن همته منصرفة إلى التعويل على كليات المقاصد وأصول الشريعة؛ حتى إنه لا يبالي في استنباطه الحكم: أنص على دليله الخاص أم لا؟ بل لو نص على دليل خلافه؛ لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص؛ لأنه لم يصل بعد إلى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات، فهٰذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية، ومثاله يأتي في إعمال ذي الرأي رأيه مطلقاً؛ حتى إذا خالفه نص جزئي رده إلى الكلي الذي اعتمده. (د).

(٥) أي: من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التي سماها سابقاً جزئياً إضافياً. (د).

(٦) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهٰذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة؛ حتى صار مجتهداً في الأصول، فمن عرف الأصول تقليداً لغيره مهماً قتلها خبرة؛ فليس من أهل هٰذه المرتبة. (د).

وللمحتج للجواز أن يقول: إن المقصود الشرعي إذا كان هٰذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس، وتبيَّنت له معاني النصوص الشرعية حتى التأمت وصار[1] بعضها عاضداً للبعض، ولم يبق عليه في العلم بحقائقها مطلب[2]؛ فالذي حصل عنده هو كلية الشريعة، وعمدة النحلة، ومنبع التكليف؛ فلا عليه أنظَرَ في خصوصياتها المنصوصة[3] أو مسائلها الجزئية أم لا، إذ لا يزيده النظر في ذٰلك زيادة، إذ لو كان كذٰلك؛ لم يكن واصلاً بعدُ إلى هٰذه المرتبة، وقد فرضناه واصلاً، هٰذا خلف.

ووجه ثانٍ، وهو أن النظر في الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذٰلك[4] المطلوب الكلي الشرعي، حتى يبني عليه فتياه ويرد إليه حكم اجتهاده، فإذا كان حاصلاً؛ فالتنزل إلى الجزئيات طلبٌ لتحصيل الحاصل، وهو محال.

ووجه ثالث[5]، وهو أن كلي المقصود الشرعي إنما انتظم له من التفقه في الجزئيات والخصوصيات وبمعانيها ترقَّى إلى ما ترقى إليه، فإن تكن في الحال

---

(١) في الأصل و(ماء): «صارت».

(٢) فقد عرف الضروري والحاجي والتحسيني ومكملاتها في سائر الأبواب، وصار لا يخفى عليه من ذٰلك شيء؛ فصارت مقاصد الشارع في سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز. (د).

(٣) أي: الوارد فيها الأدلة التفصيلية، وقوله: «أو مسائلها الجزئية»؛ أي: الإضافية، وهي القواعد المتعلقة بالأبواب الفقهية. (د).

(٤) تقدم بيانه بتوسع في المسألة الأولى من كتاب الأدلة في قوله: «فإن قيل: الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلياً أو أكثرها؛ فالنظر بعد ذٰلك إلى الجزئيات عناء... إلخ». (د).

(٥) هٰذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئي، بل يقول: إنه منظور إليه وحاكم في الواقع، وما قبله يقول: لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلي من جزئياته؛ فالنظر فيه تحصيل حاصل. (د). وسقطت «وهو» من (ط).

غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلي؛ فهي حاكمة في الحقيقة لأن المعنى الكلي منها انتظم، ولأجل ذٰلك لا تجد صاحب هٰذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت[1] له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة، ولو لم يكن كذٰلك لم تعضده ولا نصرته، فلما كان كذٰلك؛ ثبت أن صاحب هٰذه المرتبة[2] متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد. وهو المطلوب.

وللمانع أن يحتج على المنع من أوجه:

ـ **منها**: أن صاحب هٰذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها، وتعاضدت مراميها، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعاً حتى صارت الشريعة في حقه أمراً متحداً ومسلكاً منتظماً، لا يزلّ عنه من مواردِها فردٌ، ولا يشذُّ له عن الاعتبار منها خاص إلا[3] وهو مأخوذ بطرف لا بد من اعتباره عن طرف آخر لا بد أيضاً من اعتباره؛ إذ قد تبين في كتاب الأدلة أن اعتبار الكلي مع اطّراح الجزئي خطأ كما في العكس، وإذا كان[4] كذٰلك؛ لم يستحق مَن هٰذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمِّل ما يحتاج إلى تكميله.

ـ **ومنها**: أن للخصوصيات[5] خواص يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل

---

(١) أي: وإن لم يتنبيه إليها عند الاستنباط، وسيأتي للمانع أن ينازعه في اطراد هٰذا بالحجة الثانية والثالثة. (د).

(٢) في (ط): «الرتبة».

(٣) لعل هنا سقطاً حاصله: «لا يترك النظر إلى الجزئي»، وهو جواب إذا، أي إن صاحب هٰذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد، غير حاصل على الركن الآخر، وهو اعتبار الجزئي. (د).

(٤) هٰذه هي القضية الكبرى في الدليل؛ فهي بمنزلة قوله: «وكل من كان كذٰلك؛ لم يستحق درجة الاجتهاد». (د).

وكتب (ف): «إعادة للشرط قبله، وجوابه قوله: «لم نستحق... إلخ»».

(٥) في (ط): «للخصوصية».

آخر كما في النكاح مثلاً؛ فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى المعاوضات[1] من كل وجه، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والنحل من كل وجه، وكما في مال العبد[2]، وثمرة الشجر، والقرض، والعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة، بل لكل باب ما يليق به، ولكل خاصٍّ خاصيةٌ تليق به لا تليق بغيره، وكما في الترخصات[3] في العبادات والعادات وسائر الأحكام.

وإذا[4] كان كذٰلك ـ وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلاً إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات ـ؛ فتنزيل[5] حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن، بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب، وغير ذٰلك من الخصوصيات الجزئية، فمن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي، لا في حكم المقصود العيني بحسب كل نازلة؛ فكيف يستقيم له جريان ذٰلك الكلي، وأنه هو مقصود الشارع؟ هٰذا لا يستمر مع الحفظ على مقصود الشارع.

ـ ومنها: أن هٰذه المرتبة يلزمها إذا[6] لم يعتبر الخصوصيات ألا يعتبر محالَّها[7] وهي أفعال المكلفين، بل كما يجري الكليات في كل جزئيّة على

---

(١) أي: مع أنهما من مرتبة واحدة، وهي مرتبة الحاجيات. (د).

(٢) هو وما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة، وتقدم له أننا لو طردنا الباب في كل الضروريات لأخل ذٰلك بالحاجيات أو الضروريات، أما إذا اعتبرنا في كل رتبة ما يليق بها، فإن ذٰلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الرتب؛ فلا بد إذاً من اعتبار الجزئيات. (د).

(٣) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للعزائم إعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات؛ لأن هٰذه الرتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً. (د).

(٤) في (د): «وإن».

(٥) في (ط): «فتنزُّل».

(٦) أي: يلزمها ما ذكر؛ فاللازم مضمون هٰذه الجملة الشرطية. (ف). وفي (ط): «أن صاحب هٰذه... يلزمه إذا...».

(٧) في (ط): «محلها».

الإطـلاق يلزمـه أن يجـريهـا في كل مكلف على الإطـلاق من غير اعتبـار بخصـوصياتهم، وهٰذا لا يصح كذٰلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشـارع؛ فلا يصـح مع هٰذا[1] إلا اعتبـار خصوصيات الأدلة؛ فصاحب هٰذه المرتبة لا يمكنه التنزل إلى ما[2] تقتضيه رتبة المجتهد؛ فلا يستقيم مع هٰذا أن يكون من أهل الاجتهاد.

وإذاً تقرر أن لكل احتمال مأخذاً؛ كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال[3].

ومن أمثلة هٰذه المرتبة مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطـلاق، ومـذهب من أعمـل القياس على الإطلاق ولـم يعتبر ما خالفه من الأخبـار جملة؛ فإن كل واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحى شرعي مطلق عام اطرد له[4] في جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه في الشريعة نقص[5] ولا تقصير، بل على مقتضى قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

---

(١) أي: اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة. (د).

(٢) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة. (د).

(٣) أي: فلا يمكن الحكم لصاحب هٰذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد، ولٰكنه في المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع، وقال [٣ / ١٨٠]: «فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليّاتها»، وضرب مثلاً بمسألة العسل الذي شربه الصفراوي مع الآية الكريمة، إلى أن قال [٣ / ١٨٣]: «فلا يصح إهمال النظر في هٰذه الأطراف؛ فإن فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ»، وبالجملة إنما تتضح هٰذه المسألة تمام الاتضاح بمراجعة تلك المسألة؛ فراجعها. (د).

قلت: انظرها في (٣ / ١٧١ وما بعد).

(٤) أي: حتى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما وعند الثاني اعتبار الأدلة التفصيلية لا غير. (د).

(٥) في ماء: «نقض»؛ بالضاد المعجمة.

فصاحب الرأي يقول: الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذٰلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، دل على ذٰلك الاستقراء؛ فكل فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر[1] مما لا يعتبر، لٰكن على وجه كليٍّ عامٍ؛ فهٰذا الخاص المخالف يجب ردُّه وإعمالُ مقتضى الكلي العام لأن دليله قطعي، ودليل الخاص ظني؛ فلا يتعارضان.

والظاهري يقول: الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملًا، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراها الشارع، لا على حسب أنظارهم[2]؛ فنحن مِن اتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة، مِن حيث إن الشارع إنما تعبدنا بذٰلك، واتباع المعاني رأي؛ فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي.

فأصحاب الرأي جرَّدوا المعاني[3]؛ فنظروا في الشريعة بها، واطَّرحوا خصوصيات الألفاظ، والظاهرية جرَّدوا مقتضيات الألفاظ؛ فنظروا في الشريعة بها، واطَّرحوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين[4] إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلي ما اعتمدته في فهم الشريعة.

---

(١) وهو ما كان من مقاصد الشارع في المراتب الثلاث. (د).

(٢) أي: التي من شأنها أن تختلف في الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة. (د).

(٣) أي: الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التي فهموها مقصداً للشارع من استقرائهم لموارد الشريعة، أما الظاهرية؛ فلم يلتفتوا إلى الحكم والأسرار والتفتوا إلى مدلولات التراكيب، ووقفوا عندها ولو كانت في نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة. (د).

(٤) في (ماء): «الفريقين».

ويمكن أن يرجع إلى هٰذا القبيل[1] ما خرَّج ثابت في «الدلائل» عن عبدالصمد بن عبدالوارث؛ قال: «وجدت في كتاب جدي: «أتيت مكة، فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة، فأتيت أبا حنيفة فقلت له: ما تقول في رجل باع بيعاً واشترط شرطاً؟ قال: البيع باطل، والشرط باطل. وأتيت ابن أبي ليلى؛ فقال: البيع جائز والشرط باطل. وأتيت ابن شبرمة؛ فقال: البيع جائز والشرط جائز. فقلت: سبحان الله! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما؛ فقال: لا أدري ما قالا، حدثني عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده؛ أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط[2]، فأتيتُ ابنَ أبي ليلى فأخبرته بقولهما؛ فقال: لا أدري ما قالا، حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة؛ أن النبي ﷺ قال: «اشتري بَريرة واشترطي[3] لهم الولاء؛ فإن الولاء لمن أعتق»[4]؛ فأجاز البيع وأبطل الشرط. فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولهما؛ فقال: ما أدري ما قالاه[5]، حدثني مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبدالله؛ قال: «اشترى مني رسول الله ﷺ ناقة[6] فشرطت حملاني؛ فأجاز البيع والشرط»»[7] اهـ.

---

(1) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات، وليس المراد أن هٰؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر إلى المعاني واطرح خصوصيات الألفاظ كأصحاب الرأي، ومنهم من نظر إلى مقتضيات الألفاظ كالظاهرية، كلا، بل جميعهم تمسك بالدليل اللفظي في الأحاديث الثلاثة. (د).

(2) مضى تخريجه (١ / ٤٢٧).

(3) في الأصل: «فاشترطت»، وكتب (ف): «أي: اقبلي منهم هٰذا الشَّرط والتزميه».

(4) مضى تخريجه (١ / ٤٢٧).

(5) في (م) و (ط): «قالا» من غير ماء.

(6) المعروف في قصة جابر: «جمل» لا ناقة. (د).

(7) مضى تخريجه (ص٢٠٦)، وأورد القصّة المذكورة ابن السيد في «التنبيه» (ص ١١٥ ـ ١١٧)، ومثال آخر على وزانه تجد الإشارة إليه في هامش «بذل المجهود» (١٢ / ٢٩٧).

فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد[1] في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه، ولم ير غيره من الجزئيات معارضاً؛ فاطرح الاعتماد عليه، والله أعلم.

و [الحال] **الثالث**: أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر؛ فلا هو يجري على عموم واحد منهما دون[2] أن يعرضه على الآخر، ثم يلتفت مع ذٰلك إلى تنزل[3] ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين؛ فهو في الحقيقة راجع إلى الرتبة التي ترقى منها، لٰكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئي فيها عموماً وخصوصاً.

وهٰذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها، وحاصله أنه متمكن فيها، حاكم لها، غير مقهور فيها، بخلاف ما قبلها؛ فإن صاحبها محكوم عليه فيها، ولذٰلك قد تستفزه معانيها[4] الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات، وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها، وإن كانت محكوماً

---

(١) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية، وقائلين بأن النظر إلى الجزئي ليس بلازم، وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليته من حديث واحد؟ إن هٰذا بعيد، والقريب أن يكون كل منهم استند إلى الحديث الذي رواه، ولم يعتمد على ما رواه غيره؛ إما لعدم روايته له، أو لعدم صحة الحديث عنده، أو لمرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الأحاديث في السند أو في المتن أو بخارج عنهما، وربما أيد الاحتمال الأول قول كل «لا أدري ما قالاه»؛ فالتمثيل بهٰذه القصة للمقام الذي هو بصدده غير ظاهر. (د).

قلت: قال ابن السيد قبل هٰذه القصة: «ومما اختلفت فيه أقوال الفقهاء لأخذ كل واحد منهم بحديث مفرد اتصل به، ولم يتصل به سواه».

(٢) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضاً، ويقيد بعضها بعضاً. (د).

(٣) أي: فلا بد في النظر في محال الخصوصيات، وأهي أفعال المكلفين؛ فلا يكونون عنده سواء، بل كل وما يليق به كما أشار إليه آنفاً في حجج المانع. (د).

(٤) أي: تخرجه تلك المعاني الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات. (ف).

عليهـا تحت نظره وقهـره؛ فهو صاحب التمكين والرسوخ، فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرض للاستنباط، وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هٰذه الرتبة؛ فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه، والله أعلم.

ويسمى صاحبُ هٰذه المرتبة: الرَّبَّاني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده [من شريعته].

ومن خاصيته[1] أمران:

أحـدهمـا: أنـه يجيب السـائـل على ما يليق [بـه][2] في حالتـه على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف صاحب الرتبة الثانية؛ فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص.

والثـاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر في ذٰلك، ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما، وكـان في مسـاقه كلياً، ولهٰذا الموضع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل، وفي مذهب مالك من ذٰلك كثير[3].

* * * * *

---

(١) في (د): «خاصّته»، وفي (ماء) بالحاء: «حاصيته».

(٢) سقط من (ط).

(٣) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسلة التي يكون النظر فيها إلى جزئي في مقابلة الكلي. (د).

المسألة الرابعة عشرة

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين، ولٰكن لا بد من إعادة شيء من ذٰلك على وجه يوضح النوعين، ويبيِّن جهة المأخذ في الطريقين.

وبيان ذٰلك أن المشروعات المكية وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة، وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه[1] قضايا مكارم الأخلاق؛ من التلبس بكل[2] ما هو معروف في محاسن العادات، والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات، فيما سوى ما العقلُ معزولٌ عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها[3]؛ فكان أكثر ذٰلك موكولاً إلى أنظار المكلفين في تلك العادات، ومصروفاً إلى اجتهادهم ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود؛ من إقامة الصلوات فرضها ونفلها حسبما بينه الكتاب والسنة، وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين، ومواساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر في الشريعة، وصلة الأرحام قربت أو بعدت، على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذٰلك الترتيب، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب والأجانب، وإصلاح ذات البين بالنسبة إلى جميع الخلق، والدفع بالتي هي أحسن، وما أشبه ذٰلك من المشروعات المطلقة التي لم ينص على تقييدها بعد.

---

(١) لا يخفى موقع كلمة «تحكمه» التي تفيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف فيها العرف والأزمان؛ فتكون مكرمة في زمن ثم تنسخ؛ فيكون ضدها مكرمة في زمن آخر، ويلوح إلى ذٰلك قوله بعد: «أو من كان على عادة في الجاهلية... إلخ». (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «من كل»، وكتب (ف): «لعله: بكل، يقال: تلبس بالأمر؛ خالطه».

(٣) أي: من تفاصيل التعبدات. (د).

وكذٰلك الأمر فيما نهي عنه من المنكرات والفواحش، على مراتبها في القبح؛ فإنهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن.

فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم[1]، وهٰكذا بعد ما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة، وبعد وفاته وفي زمان التابعين. إلا أن خطة الإسلام لما اتسعت، ودخل الناس في دين الله أفواجاً ربما وقعت بينهم مشاحَّات في المعاملات، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق، أو عرضت لهم خصوصيات ضروريات[2] تقتضي أحكاماً خاصة، أو بدرت[3] من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب الممنوعات؛ فاحتاجوا عند ذٰلك إلى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة، ومشروعات تكمِّل لهم تلك المقدمات، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات والمحرمات والمكروهات؛ إذ كان أكثرها جزئيات[4] لا تستقل بإدراكها العقول السليمة، فضلاً عن غيرها، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقربات، ولا سيما حين دخل في الإسلام مَن لم يكن لعقله ذٰلك[5] النفوذ من عربي أو غيره، أو من كان على عادة في الجاهلية وضَرِيَ[6] على استحسانها فريقه ومال إليها طبعُه وهي في نفسها على غير ذٰلك، وكذٰلك الأمور التي كان لها في عادات الجاهلية جريَان لمصالح رأوْها وقد شابها مفاسد مثلها أو أكثر، هٰذا إلى[7] ما أمر الله به

---

(١) أي: مقدورهم. (ف).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «ضرورات».

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «بدت».

(٤) أي: إضافية. (د).

(٥) في الأصل: «تلك».

(٦) بفتح فكسر: اعتاد، والفريق طائفة من الناس؛ أي: اعتاد قومه استحسانها. (ف).

(٧) أي: فالجهاد تشريع مدني جديد، وليس تفصيلاً وتكميلاً لما سبق في مكة؛ لأنه لم يكن سببه قد تم في مكة وهو ظاهر وإن كان قد يتنافى مع ما سبق له في المسألة الثامنة[1] من كتاب =

(١) في الأصل: «الثانية»، وهو خطأ.

. . . .

= الأدلـة حيث قال هنـاك [٣/ ٢٤٠]: «والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكـر، وهـو مقرر بمكة؛ كقوله: ﴿يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر﴾ [لقمـان:١٧]»، وهو توجيه منه لتلك المسألة التي تقول [٣/٢٣٦]: «كلما وجدت في المدنيات كلياً؛ فإنه جزئي بالنسبة إلى ما هو أتم منه أو تكميل لأصل كلي»، وقد يقال: لا منافاة؛ لأن ما قبل الجهاد في كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكوراً بنفسه ومقرراً نوعه؛ إلا أنه قيِّد مثلاً، وبيِّن وفصِّل بالمدينة، أما الجهاد، فهو وإن كان مندرجاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذهني المحض، الذي لم يتحقق في الخارج على أي وجه كان في مكة، بخـلاف الأنـواع السـابقة؛ فإنها بنفسها شرعت مطلقة، فاحتاجت إلى التقييد والبيان. . . إلخ؛ فلذٰلـك عد تشـريع الجهاد في المدينة تشريعاً جديداً، بخلافها، ولٰكن يبقى قوله: «وإلى الأمر بالمعروف. . . إلخ»، وعطفه على قوله: «إلى ما أمر الله» الذي يقتضي أنه شرع بالمدينة، وقد عرفت فيما نقلناه عنه آنفاً أنه مقرر في مكة كما ورد في سورة لقمان؛ إلا أن يقال: إنه ليس عطفاً مغايراً حتى يلزم منه أن يكون مطلق الأمر بالمعروف نوعاً آخر تشريعه بالمدينة جديد، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجهاد، وأنه أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكأنه قال: «الذي هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ليجتمع كلامه هنا وهناك.

ولنوسع الكلام بمقدار ما يتضح المقام: جاء في سورة العنكبوت: ﴿من جاهد فإنما يجاهد لنفسه﴾ [العنكبوت: ٦]، قال بعض المفسرين: جاهد جهاد النفس، وقال بعضهم: بل الأعم من جهـاد الغزو، وجاء في آخر السورة: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، قالـوا: أطلق الجهاد ليعم الأمرين، ولم يشذ عن هٰذا إلا من قال: الجهاد في الآية الثبات على الإيمان، ومن قال: خاص بجهاد الغزو والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها؛ إلا من قال: ما عدا الآيات العشر الأول، ومن قال: بل كلها مدنية، ينبني على هٰذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشـر الآيات الأولى التي منها ﴿ومن جاهد﴾، وكان إطلاق الجهاد في آخرها ليعم الأمرين؛ يكون تشريع الجهاد مكياً بالنص عليه بخصوصه لا بمجرد دخوله في آية الأمر بالمعروف غايته أنه مجمل من جهة الوقت، ولا يتمشى كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين: إما أن تكون السورة كلها مدنية، أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الغزو، ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ومخالفة الجمهور. =

من فرض الجهاد حين قوُوا على عدوهم وطولبوا[1] بدعائهم الخلقَ إلى الملة الحنيفية، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا إليه بغاية البيان: تارة بالقرآن، وتارة بالسنة؛ فتفصلت تلك المجمـلات المكية، وتبينت تلك المحتمـلات، وقيدت تلك المـطلقـات، وخصصت بالنسـخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذٰلك الباقي المحكم قانوناً مطرداً، وأصلاً مستناً[2]، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وليكون ذٰلك تماماً

= نعم، قال المفسرون: إن أول آية نزلت في الأمر بالجهاد آية: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلمـوا﴾ [الحج: ٣٩]، وسورة الحج قيل: مدنية، وقيل: مكية، والأصح أنها مركبة من مدني ومكي، ولم يحققوا تمييز المكي من المدني فيها[1]، وقال بعضهم: أول آية نزلت في الأمر به: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾[البقرة: ١٩٠] في سورة البقرة المدنية قطعاً؛ فكيف يجمع بين ما قالوه في الآيتين مع ما قالوه في آيات العنكبوت؟ فما قالوه في آيات البقرة يؤيد ما بنى عليه المؤلف كلامـه هنا وفيما سبق، ويخالف ما قالوه في العنكبوت؛ فنقول: إن الجهاد قرر في مكة فضله، وأثني عليه الثناء الذي يستلزم مشروعيته، ولوح إلى أنه سيكون نافذاً إذا جاء وقته، وكمل الاستعداد له، فلما جاء وقته رخص فيه بآية: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ [الحج: ٣٩]، وقد كانوا يجيئونه ﷺ بمكة هٰذا مشجوج الرأس، وهٰذا مجروح، وهٰذا مهان؛ فيقول لهم: «لم يؤذن لي»[2]، بل جاء النهي عنه في جملة آيات، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الأكيد بالقتال وتفاصيل أحواله، فلما كان الإذن والطلب الأكيد بالقيام به إنما جاء بالمدينة؛ قال المفسرون: إنه تشريع مدني، إلا أنه كان الأولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعة في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كنت عرفت وجه صنيعه. (د).

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «وطلبوا». (٢) في (ط): «مستثنياً».

---

(١) انظر تحقيق ذٰلك وتفصيله عند الداني في: «البيان في عدّ آي القرآن» (ص ١٨٩).

(٢) قال الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» ٢ / ٣٨٨): «غريب جدّاً، وعزاه الواحدي في «الوسيط» [٣ / ٢٧٣] للمفسرين»، وقال ابن حجر في «الكافي الشاف» (ص ١١٣): «لم أجده هٰكذا»، ثم قال: «وهو منتزع من أحاديث...»، وبيَّنها وهي مقطوعات، وانظر: «البداية والنهاية» (٣ / ٦٤).

لتلك الكليات المقدمة، وبناء على تلك الأصول المحكمة، فضلاً من الله ونعمة.

فالأصـول الأُول باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجهه[1] عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات.

وهٰذا كله ظاهرٌ لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية؛ فإنَّ **الأحكام المكية** مبنية على الإنصاف من النَّفس، وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين.

وأما **الأحكام المدنية**؛ فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنـازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات ـ في الجزئيات لا الكليات؛ فإن الكليات كانت مقررة محكمة[2] بمكة ـ، وما أشبه ذٰلـك، مع بقـاء الكليات المكية على حالهـا، ولذٰلك[3] يؤتى بها في السور المـدنيات تقريراً وتأكيداً؛ فكملت جملة الشريعة والحمد لله بالأمرين وتمت واسطتها بالطرفين؛ فقال الله تعالى عند ذٰلك: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وإنمـا عنى الفقهـاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان

(١) في (د): «وجوهه».

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة...﴾ إلخ [الأنعـام: ١٦٠]، وكمـا في قولـه: ﴿فـأما الذين شقوا ففي النار...﴾ إلى قوله: ﴿وأما الذين سعدوا...﴾ إلخ [هود: ١٠٦]، وكما في آيات: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ [الإسراء: ٢٣]، والتـذيلات التي جاءت عقبهـا، وقـولـه: ﴿فـأمـا من طغى وآثـر الحياة الدنيا...﴾ إلخ [النازعات: ٣٧]، ومثله كثير في تقرير الجزاءات الكلية. (د).

(٣) كذا في (ط) ـ وفيه أيضاً: «... السور المدنية» ـ وفي غيره: «وذٰلك»، وكتب (د): «لعله: «ولذٰلك»».

التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارىء العارضة، وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم؛ حتى لا يتجاوزوا ما أحل الله إلى ما حرم؛ فهم يحققون للناس مناط هٰذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة، حين صار التشاح ربما أدى إلى مقاربة الحد الفاصل؛ فهم يَزَعونهم عن [مقاربته ويمنعونهم عن] مداخلة الحمى، وإذا زل أحدهم يبين له الطريق[1] الموصل إلى الخروج عن ذٰلك في كل جزئية آخذين بحجزهم[2] تارة بالشدة[3] وتارة باللين[4]؛ فهٰذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء، وإياه تحرَّوا.

وأما سوى ذٰلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلاً وتركاً؛ فلم يفصلوا القول فيه لأنه غير محتاج إلى التفصيل، بل الإنسان في أكثر الأمر يستقل بإدراك العمل فيه؛ فوكَّلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده؛ إذ كيف ما فعل فهو جارٍ على موافقة أمر الشارع ونهيه، وقد تشتبه فيه أمور ولٰكن بحسب قربها من الحد الفاصل؛ فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فهو من القسم الأول، فعلى هٰذا كل من كان بُعده من ذٰلك الحد أكثر كان إغراقه في مقتضى الأصول الكلية أكثر.

وإذا نظرت إلى أوصاف رسول الله ﷺ وأفعاله تبين لك فرق ما بين القسمين، وبون ما بين المنزلتين، وكذٰلك ما يؤثر من شِيَم الصحابة واتصافهم

---

(١) من الكفارات وغيرها. (د).

(٢) الحجز؛ بضم، ففتح: جمع حجزة؛ بضم، فسكون، وهي موضع شد الإزار، والمراد هنا التمسك والتعلق. (ف).

(٣و٤) يحتاج إلى بيان؛ فإن ذٰلك إنما يظهر في مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب، لا في الاجتهاد؛ إلا أن يقال: إن ذٰلك يظهر في الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم. (د).

بمقتضى تـلك الأصول، وعلى هٰذا القسم عوَّل من شُهر من أهل التصوف، وبذٰلك سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول ﷺ وأصحـابـه، وأمـا غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر في هٰذه الجـزئيات والـوقائع الدائرة بين الناس في المعاملات والمناكحات؛ فأجروها بالأصـول الأولى على حسب ما استـطاعـوا، وأجـروها بالفروع الثواني حين اضطروا إلى ذٰلك؛ فعاملوا ربهم في الجميع، ولا يقدر على هٰذا[1] إلا الموفَّق الفَذّ، وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير.

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفريع فيها؛ حتى صارت كالنسي المنسي، وصار طالب العمل بها كالغريب المقصى عن أهله، وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «بدَأَ هٰذا الدين غريباً وسيعود غريباً كما بدأ؛ فطوبى للغرباء»[2].

---

(١) في (د): «ذٰلك».

(٢) مضى تخريجه (١ / ١٥١)، وهو صحيح، وفي (ف): «بدا» من غير همز، وكتب: «روي مهموزاً وغير مهموز[1]»، أي أنه كان في أول أمره كالغريب الوحيد لقلة المسلمين، وسيعود غريباً كما كان، أي: يقل المسلمون في آخر الزمان لفساد الناس، وظهور الفتن؛ فطوبى للغرباء أولاً وآخراً؛ لصبرهم على أذى الكفار، ولزومهم دين الإسلام، وقد سئل ﷺ عن الغرباء؛ فقال: «الذين يحيون ما أمات الناس من سنتي»[2]، وطوبى لهم؛ أي: قرة عين وخير لهم»، وفي (ط): «بدأ الإسلام».

---

(١) انظر في هٰذا: «شرح النووي على صحيح مسلم» (٢ / ١٧٦)، و«التدوين في تاريخ قزوين» (١ / ١٣٩).

(٢) ورد هٰذا التفسير في حديث عمرو بن عوف، أخرجه البزار (رقم ٣٢٨٧ ـ زوائده)، والقضـاعي في «مسنـد الشهـاب» (رقم ١٠٥٢، ١٠٥٣)، والبيهقي في «الـزهد» (رقم ٢٠٧)، والخـطيب في «شرف أصحاب الحديث» (ص ٢٣)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١٢٠)، وعياض في «الإلماع» (ص ١٨ ـ ١٩) بإسنادٍ واهٍ، وقد صح تفسير الغرباء بـ «النزاع» من القبائل؛ كما مضى تخريجه (١ / ١٥١).

فالحاصل من هٰذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهورُ فيه العلماء على الجملة، وأما النظر في الجزئيات؛ فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه.

فصل

كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم إليه اجتهادهم واحتياطهم؛ فسبقوا غاية السبق حتى سموا (السابقين) بإطلاق، ثم لما هاجروا إلى المدينة ولحقهم في ذٰلك السبق من شاء الله من الأنصار، وكملت لهم بها شعب الإيمان ومكارم الأخلاق، وصادفوا ذٰلك وقد رسخت في أصولها أقدامهم فكانت المتممات أسهل عليهم؛ فصاروا بذٰلك نُوراً حتى نزل مدحهم والثناء عليهم في مواضع من كتاب الله، ورفَّع رسول الله ﷺ من أقدارهم، وجعلهم في الدين أئمة؛ فكانوا هم القدوة العظمى في أهل الشريعة، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه، بل زادوا في الاجتهاد وأمعنوا في الانقياد لِما حد لهم في المكي والمدني معاً.

لم تزحزحهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات، ولا صدهم عن بذل المجهود في طاعة الله ما متعوا به من الأخذ بحظوظهم وهم منها في سعة، ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ١٠٥].

فعلى[1] تقرير[2] هٰذا الأصل مَن أخذ بالأصل الأول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له، ومن أخذ بالأصل الثاني فبها ونعمت، وعلى الأول جرى

---

(١) هٰذا كالتلخيص لما سبق بمعنى يبني عليه مقصده في تفريع طريقة الصوفية عليه بقوله: «فعلى تقرير هٰذا الأصل من أخذ الأصل الأول... إلخ». (د).

(٢) في الأصل و(ف): «تقدير».

الصوفية الأول[1]، وعلى الثاني جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه، ومن ها هنا يفهم شأن المنقطعين إلى الله فيما امتازوا به من نحلتهم المعروفة؛ فإن الذي يظهر لبادىء الرأي منهم أنهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة، ولا هي مما يلزمهم شرعاً؛ فيظن الظان أنهم شددوا على أنفسهم، وتكلفوا ما لم يكلفوا، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة.

وحاش لله! ما كانوا ليفعلوا ذٰلك وقد بنوا نحلتم على اتباع السنة وهم باتفاق أهل السنة صفوة الله من الخليقة، لٰكن إذا فهمت حالة المسلمين في التكليف أول الإسلام، ونصوص التنزيل المكي [المحكم] الذي لم ينسخ، وتنزيل أعمالهم عليه؛ تبين لك أن تلك الطريق[2] سلك هٰؤلاء، وباتباعها عُنُوا[3] على وجه لا يضاد المدني المفسر.

فإذا سمعت مثلاً أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مئتي درهم، فقال: «أمَّا على مذهبنا؛ فالكلُّ لله، وأما على مذهبكم؛ فخمسة دراهم»، وما أشبه ذٰلك؛ علمت أن هٰذا يُستمد مما تقدم؛ فإن التنزيل المكي أمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة الله، ولم يبين فيه الواجب من غيره، بل وكل إلى اجتهاد المنفق، ولا شك أن منه ما هو واجب ومنه ما ليس بواجب، والاحتياط في مثل هٰذا[4] المبالغةُ في الإنفاق في سد الخلات وضروب الحاجات، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق؛ فأخذ هٰذا المسؤول في خاصة نفسه بما أفتى به، والتزمه

---

(١) قوله: «الأول» تقييد لما عليه من ذمّه منهم من المتأخرين؛ كما مضى (١ / ٣٥٨)، والفرق بين الطائفتين العلم الشرعي المصفى؛ فالأوائل ممن لهم انقطاع إلى الله لم يفعلوا ذٰلك إلا بعد تحري الحق والصواب بالأدلة والبراهين.

(٢) لعله: «إن في تلك الطريق». (ف).

(٣) في (ماء): «عللوا».

(٤) في (د): «في مثل هٰذه».

مذهبـاً في تعبده، ووفاء بحق الخدمة، وشكر النعمة وإسقاطاً لحظوظ نفسه، وقياماً على قدم العبودية المحضة حتى لم يبق لنفسه حظاً وإن أثبته له الشارع اعتماداً على أن لله خزائن السماوات والأرض، وأنه قال: ﴿لَا نَسْئَلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢].

وقال: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٧].

وقال: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢].

ونحو ذٰلك؛ فهٰذا نحو من التعبد لمن قدر على الوفاء به، ومثله لا يقال في ملتزمه: إنه خارج عن الطريقة، ولا متكلف في التعبد، لٰكن لما كان هٰذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد في التنزيل المدني حين فرضت الزكوات؛ فصارت هي الواجبة انحتاماً، مقدرة لا تتعدى إلى ما دونها، وبقي ما سواها على حكم الخيرة؛ فاتسع على المكلف مجال الإبقاء جوازاً، والإنفاق ندباً؛ فمن مقل في إنفاقه ومن مكثر، والجميع محمودون لأنهم لم يتعدوا حدود الله، فلما كان الأمر على هٰذا استفسر المسؤول السائل ليجيبه عن مقتضى سؤاله.

ومنهم من لا ينتهي في الإنفاق إلى إنفاذ الجميع، بل يبقى بيده ما تجب في مثله الزكاة حتى تجب عليه، وهو مع ذٰلك موافق في القصد لمن لم يبق شيئاً، علماً بـ «أن في المال حقاً سوى الزكاة»[1]، وهو لا يتعين تحقيقاً، وإنما فيه الاجتهاد؛ فلا يزال ناظراً في ذٰلك مجتهداً فيه ما بقي بيده منه شيء،

---

(١) ورد هٰذا اللفظ في حديث أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزكاة، باب ما جاء أن في المال حقاً سوى الزكاة، ٣ / ٤٨ / رقم ٦٥٩، ٦٦٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٨٥) عن فاطمة بنت قيس بإسنادٍ ضعيف، قال الترمذي: «هٰذا حديث إسناده ليس بذاك، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعف، وروى بيان وإسماعيل بن سالم عن الشعبي هٰذا الحديث قوله، وهو أصح». وانظر ما مضى (٣ / ٦٤).

متحملاً[1] منه أمانة لا ينفك عنها إلا بنفاده، أو كالوكيل فيه لخلق الله، سواء عليه أعدَّ نفسه منهم[2] أم لا.

وهٰذا كان غالب أحوال الصحابة، ولم يكن إمساكهم مضاداً لاعتمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى؛ إلا أن هٰذا الرأي أجري على اعتبار سنة الله تعالى في العاديات، والأول ليس للعاديات عنده مزية في جريان الأحكام على العباد.

وأما من أبقى لنفسه حظاً؛ فلا حرج عليه، وقد أثبت له حظه من التوسع في المباحات على شرط عدم الإخلال بالواجبات، وهٰكذا يجب أن ينظر في كل خَصْلَة من الخصال المكية حتى يعلم أن الأمر كما ذكر؛ فالصواب والله أعلم أن أهل هٰذا القسم[3] مَعاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ؛ فيجوز لهم ذٰلك، بخلاف القسمين الأولين، وهما من لا يأخذ بتسببه أو يأخذ به ولٰكن على نسبة القسمة ونحوها.

فإن قيل: فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هٰذا الأصل عند الفقهاء؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لا عام، بمعنى أنه مبنيٌّ على حالة يكون المستفتي عليها، وهو كونه يعمل لله ويترك لله في جميع تصاريفه؛ فسقط له طلب الحظ لنفسه، فساغ أن يفتي على حسب حاله؛ لأنه يقول: هٰذه حالتي فاحملني على مقتضاها، فلا بد أن تحمله على ما تقتضيه[4]، كما لو قال أحد للمفتي: إني عاهدت الله على أن لا أمس فرجي بيميني، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئاً، وأن لا تمس يدي يدَ مشرك، وما أشبه هٰذا؛ فإنه عقد [عقداً]

---

(1) في (ماء): «محتملاً».
(2) في (د): «أمدّ نفسه منه».
(3) في (د): «أهل هٰذا البلد».
(4) في (د): «يحمله... تقضيه».

لله على فعل فضلٍ، وقال قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ﴾ [النحل: ٩١].

ومدح الله في كتابه الموفين بعهدهم إذا عاهدوا، وهٰكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله؛ فهو مما يطلب الوفاء به ما لم يمنع مانع.

وفي الحديث: «إنَّ خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً»[1]؛ فكان أحدهم يقع له سوطُه من يده فلا يسألُ أحداً أن يُناوله إياه[2].

وقال عثمان: ما مسستُ ذَكَري بيميني منذ بايعت بها رسول الله ﷺ[3].

وقصة حَمِيِّ الدَّبْرِ[4] ظاهرةٌ في هٰذا المعنى؛ إذ عاهد الله أن لا يمس مشركاً، فحمَتْهُ الدَّبْرُ حين استُشهد أن يمسه مشرك، الحديث كما وقع[5].

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٠١).

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٥٠٠).

(٣) أخرج الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٢ / ٤٨٨)، وابن قتيبة في «غريب الحديث» (٢ / ٧٢)، والطبراني في «الكبير» (١ / ٨٥ / رقم ١٢٤)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٢٣، ٢٤) من طرق عن ابن لهيعة عن يزيد بن عمرو عن أبي ثور الفهمي عن عثمان قال: «لقد اختبأتُ عند ربي عشراً. . .»، وذكر منها: «ولا وضعتُ يميني على فرجي منذ بايعتُ بها حبي ﷺ»، وذكره ابن جرير في «التاريخ» (٤ / ٣٩٠)، والذهبي في «تاريخ الإسلام» (ص ٤٦٩ ـ عهد الخلفاء الراشدين)، وابن كثير في «البداية والنهاية» (٧ / ٢١٠)، وغيرهم.

وأخرجه من طريق آخر بنحوه أبو يعلى في «مسنده» (٧ / ٤٥)، والخطيب في «تاريخه» (٩ / ٣٣٩)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٤٢ ـ ١٤٣ ـ ترجمة عمر بن الخطاب).

(٤) بفتح الحاء، وكسر الميم، وياء مشددة؛ أي: محميه، والدبر؛ بفتح الدال، وكسرها، وسكون الباء: النحل والزنابير، وحمي الدبر هو عاصم بن ثابت بن أبي الأفلح الأنصاري، من أصحاب رسول الله ﷺ، أصيب يوم أحد؛ فمنعت النحل الكفار منه، وقصته أن المشركين لما قتلوه أرادوا أن يمثلوا به؛ فسلط الله عز وجل عليهم الزنابير الكبار تأبر الدارع، فارتدعوا عنه؛ حتى أخذه المسلمون، فدفنوه، وتأبر؛ بكسر الباء: تدفع بإبرتها. (ف).

(٥) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب منه، ٧ / ٣٠٨ ـ ٣٠٩ / رقم =

غير أن الفُتيا بمثـل هٰذا اختصت بشيوخ الصـوفية؛ لأنهم المبـاشرون لأرباب هٰذه الأحوال، وأما الفقهاء؛ فإنما يتكلمون في الغالب مع مَن كان طالباً لحـظه من حيث أثبته له الشارع. فلا بد أن يفتيه بمقتضاه، وحدودُ الحظوظ معلومـة في فن الفقه، فلو فرضنا أحداً جاء سائلاً وحالُه ما تقدم؛ لكان على الفقيه أن يفتيه بمقتضاه، ولا يقال: إن هٰذا خلاف ما صرح به الشارع؛ لأن الشارع قد صرح بالجميع، لٰكن جعل إحدى الحالتين وهي المتكلَّم فيها من مكـارم الأخـلاق ومحاسن الشيم، ولم يُلزمها أحداً لأنها اختيارية في الأصل بخلاف الأخرى العامة؛ فإنها لازمة، فاقتضى ذٰلك الفتيا بها عموماً كسائر ما يتكلم الفقهاء فيه.

فإن قيل: فإذا كانت غير لازمة؛ فلِم تقع الفتيا بها على مقتضى اللزوم؟

قيل: لم يفت بها [على](١) مقتضى اللزوم الذي لا ينفك عنه السائل من حيث القضاء عليه بذٰلك، وإنما يفتي بها وهو طالب أن يلزم نفسه ذٰلك حسبما استدعاه حاله، وأصل الإلزام معمول به شرعاً، أصله النذر والوفاء بالوعد(٢) في

= ٣٩٨٩، وباب غزوة الرجيع، ٧ / ٣٧٨ - ٣٧٩ / رقم ٤٠٨٦) عن أبي هريرة؛ قال: «بعث النبي ﷺ سريةً عيناً، وأمَّر عليهم عاصم بن ثابت، فانطلقوا...»، وفيه أنه قُتِلَ و«بعثت قريش إلى عاصم ليُؤتوا بشيء من جسده يعرفونه، وكان عاصم قتل عظيماً من عظمائهم يوم بدر؛ فبعث الله عليه مثل الظُّلَّة من الدَّبْر، فَحَمَتْهُ من رُسُلهم، فلم يقدروا منه على شيء».

وأخـرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الجهاد، باب في الرجل يستأسر، ٣ / ٥١ / رقم ٢٦٦٠) مختصراً، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٩٤، ٣١٠ - ٣١١)، وفي رواية ابن إسحاق: «كان عاصم بن ثابت أعطى الله عهداً أن لا يمسه مشرك، ولا يمس مشركاً أبداً».

انظر: «فتح الباري» (٧ / ٣٨٤)، وعزاه في «الإصابة» (٢ / ٢٤٥) لـ «الصحيحين» بلفظ ابن إسحاق، وفي هٰذا نظر، وهو ليس في مسلم، وقول (ف): «يوم أُحد» ليس بصحيح.

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «أصله النظر والوفاء بالعهد».

التبرعات، ومن مكارم الأخلاق ما هو لازم[1]؛ كالمتعة في الطلاق، وحديث: «لا يَمْنَعَنَّ أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره»[2].

وكان عليه الصلاة والسلام يعامل أصحابه بتلك الطريقة ويميل بهم إليها؛ كحديث الأشعريين إذ أرملوا[3].

وقوله: «من كان له فضل ظهرٍ؛ فلْيَعُد به[4] على من لا ظهر له» الحديث بطوله[5].

وقوله: «من ذا الذي تألَّى[6] على الله لا يفعل الخير؟»[7].

---

(١) ألَّف محمد بن محمد الحطَّاب المالكي (ت ٩٥٤هـ) كتاباً بعنوان: «تحرير الكلام في مسائل الالتزام»، وهو مطبوع، وفيه كلام تفصيلي على الفروع المذكورة عند المصنِّف.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المظالم، باب لا يمنع جاره أن يغرز خشبةً في جداره، ٥ / ١١٠ / رقم ٢٦٤٣، وكتاب الأشربة، باب الشرب من فم السِّقاء، ٩ / ٩٠ / رقم ٥٦٢٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب غرز الخشب في جدار الجار، ٣ / ١٢٣٠ / رقم ١٦٠٩) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) مضى لفظه وتخريجه (٢ / ٣٢٤)، و [أرملوا]؛ (أي): نفدت أزوادهم، يقال: أرمل الرَّجُلُ والقوم إذا ذهب زادهم. (ف) و (م).

(٤) [فليعد] ـ بالدال [المهملة] ـ: من عاد يعود، إذا رجع. (ف) و (م).

(٥) مضى تخريجه (٣ / ٦٣).

(٦) أي: حلف، يقال: تألَّى، يتألَّى، تألياً، وائتلى يأتلي ائتلاءً: [إذا] حلف. (ف) و(م).

(٧) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلح، باب هل يُشير الإمام بالصُّلح، ٥ / ٣٠٧ / رقم ٢٧٠٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب استحباب الوضع من الدَّين، ٣ / ١١٩١ ـ ١١٩٢ / رقم ١٥٥٧) عن عائشة؛ قالت: سمع رسول الله ﷺ صوتَ خصوم بالباب، عالية أصواتُهم، وإذا أحدهما يستوضعُ الآخرَ ويسترفقه في شيء، وهو يقول: «والله لا أفعل». فخرج عليهما رسول الله ﷺ، فقال: «أين المتألي على الله لا يفعل المعروف؟»، وأبهم مسلم شيخه فيه، انظر له: «غرر الفوائد المجموعة» (ص ٦٧٨ ـ ٦٨٠ ـ بتحقيقي) لرشيد الدين العطار.

وإشارته إلى بعض أصحابه أن يحطَّ عن غريمه الشطرَ من دَينه[1].

وقد أنزل الله[2] في شأن أبي بكر الصديق حين ائتلى أن لا ينفق على مِسطح: ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ ﴾ الآية [النور: ٢٢]، وبذلك عمل عمر ابن الخطاب في حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه، وقال: «والله؛ لَيَمُرَّنَّ به ولو على بطنك»[3].

---

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب التقاضي والملازمة في المسجد، ١ / ٥٥١ - ٥٥٢ / رقم ٤٥٧، وكتاب الخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، ٥ / ٧٣ / رقم ٢٤١٨، وكتاب الصُّلح، باب هل يُشير الإمامُ بالصُّلح، ٥ / ٣٠٧ / رقم ٢٧٠٦، وباب الصلح بالدَّين والعين، ٥ / ٣١١ / رقم ٢٧١٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب استحباب الوضع من الدَّين، ٣ / ١١٩٢ / رقم ١٥٥٨) عن كعب بن مالك؛ أنه تقاضى ابنَ أبي حَدْرَدٍ دَيْناً كان له عليه، في عهد رسول الله ﷺ في المسجد؛ فارتفعت أصواتُهما حتى سَمِعها رسولُ الله ﷺ وهو في بيته، فخرج إليهما رسولُ الله ﷺ حتى كشف سِجْفَ - أي: ستر - حجرته، ونادى كعبَ بن مالك؛ فقال: «يا كعبُ!». فقال: لبَّيك يا رسول الله. فأشار إليه بيده أن ضَعِ الشَّطْرَ من دَيْنك. قال كعبٌ: قد فعلتُ يا رسول الله. قال رسول الله ﷺ: «قُم فاقْضِه».

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب حديث الإفك، ٧ / ٤٣١ - ٤٣٥ / رقم ٤١٤١)، ومُسلم في «صحيحه» (كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، ٤ / ٢١٢٩ - ٢١٣٧ / رقم ٢٧٧٠) عن عائشة - ضمن حديث الإفك الطويل -، وفيه: «. . . قال أبو بكر - وكان يُنفق على مسطح بن أثاثة لقرابته منه وفقره -: والله لا أُنفِقُ على مسطح شيئاً أبداً بعد الذي قال لعائشة ما قال. فأنزل الله تعالى: **﴿ولا يأتل أولوا الفضل منكم﴾**».

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» (٧٤٦ - رواية يحيى، ورقم ٢٨٩٧ - رواية أبي مصعب، و٣٥٨ - رواية محمد بن الحسن) - ومن طريقه الشافعي في «المسند» (٢ / ١٣٥)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦ / ١٥٧) و«معرفة السنن والآثار» (٩ / رقم ١٢٢٦٤) -، ويحيى بن آدم في «الخراج» (رقم ٣٥٣) من طريق عمرو بن يحيى المازني عن أبيه، وشك فيه يحيى؛ فقال: «أظنه عن أبيه، ولعله رواه من حفظه»، **وإسناده رجاله ثقات؛ إلا أنه مرسل**، كما قال البيهقي.

ولـه طريق أخرى أشـار إليها البيهقي وابن عبدالبر في «الاستذكار» (٢٢ / ٢٢٩ / رقم =

إلى كثير من هٰذا الباب.

وأخص[1] من هٰذا فتيا أهـل الورع إذا علمت درجة الورع في مراتبه؛ فإنه يفتَى بما تقتضيه مرتبته، كما يحكى عن أحمد بن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضـوء مشـاعـل السلطان؛ فسألها: «مَن أنت؟ فقالت: أخت بشرٍ الحافي. فأجابها بترك الغزل بضوئها»[2].

هٰذا معنى الحكاية دون لفظها.

وقـد حكى مطرِّفٌ[3] عن مالك في هٰذا المعنى؛ أنه قال: «كان مالك يستعمل في نفسه ما لا يُفتي به الناس»[4]، يعني: العوام، ويقول: «لا يكون العالم عالماً حتى يكون كذٰلك وحتى يحتاط لنفسه بما[5] لو تركه لم يكن عليه فيه[6] إثم». هٰذا كلامه.

وفي هٰذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير، والله أعلم.



= ٣٢٥٤٤)، ثم ظفرتُ بها في «الخراج» ليحيى بن آدم (رقم ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠)، وهو مرسل أيضاً، أفاده البيهقي.

(١) في (ط): «وأرخص».

(٢) ذكره القشيري في «الرسالة» (ص ٥٤).

(٣) نقله عنـه القـاضي عياض في «تـرتيب المدارك» (١ / ١٨٠ ـ ط بيروت)، وأسنده الخطيب البغدادي إليه في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٦١).

(٤) في «ترتيب المدارك»: «ما لا يلتزمه الناس».

(٥) أي: بفعل ما لو تركه لم يكن آثماً، ولٰكنه إنصاف من النفس، وإسقاط للحظ. (د).

(٦) سقطت «فيه» من (م)، وفي «ترتيب المدارك»: «... لو تركه لا يكون عليه فيه إثم».

الطرف الثاني

فيما يتعلق بالمجتهد [من الأحكام] من جهة فتواه

والنظر فيه في مسائل

المسألة الأولى

المفتى قائمٌ[1] في الأمة مَقامَ النبي ﷺ.

والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: النقل الشرعي في الحديث: «إن العلماءَ ورَثَةُ الأنبياء، وإن الأنبياءَ لم يُورِّثُوا دِيناراً ولا دِرهماً وإنما ورَّثُوا العلم»[2].

وفي «الصحيح»: «بَينا أنا نائمٌ أُتيتُ بقَدَحٍ من لبنٍ فشربتُ؛ حتى إنِّي لأرَى الرِّيَّ يخرُجُ من أظفاري، ثم أعطيتُ فضلِي عمرَ بنَ الخطاب». قالوا: فما أوَّلته يا رسول الله؟ قال: «العلم»[3]. وهو في معنى الميراث.

---

(١) القيام مقامه ﷺ يكون بجملة أمور، منها: الوراثة في علم الشريعة بوجهٍ عام، ومنها إبلاغها للناس، وتعليمها للجاهل بها، والإنذار بها كذٰلك، ومنها بذل الوسع في استنباط الأحكام في مواطن الاستنباط المعروفة؛ فكل مرتبة من هٰذه المراتب أعلى مما قبلها، فالمرتبة الأولى استدل عليها بحديثين وبمجموع الآيتين؛ فصدر الآية الثانية يفيد وراثة العلم، وعجز الثانية مع الأولى يفيدان الوراثة بوجهٍ عام، والوراثة في النذارة بوجهٍ خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود، والرتبة الثانية استدل عليها بالأحاديث الثلاثة، والثالثة أدلتها هي عين أدلة الاجتهاد، ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه ﷺ له الاجتهاد، وهٰذه الرتبة للمفتي أهم الرتب الثلاثة في القيام مقامه والخلافة عنه ﷺ كما سيقول المؤلف، وبهٰذا التقرير يتضح كلامه؛ فليست الأمور الثلاثة دليلاً على نوع واحد، بل المستدل عليه أنواع ثلاثة كلها داخلة تحت الخلافة عنه، وأدلتها أيضاً مختلفة بحسبها. (د).

قلت: أسهب ابن القيم في بيان أن المفتي في الأمة قائم مقام النبي ﷺ، وذٰلك في «إعلام الموقعين»، ونقل القاسمي في «الفتوى في الإسلام» (ص ٤٩ ـ ٥٤) كلام المصنف هٰذا، وانظر: «المعتمد» (١ / ٣٣٨)، و «أفعال الرسول ﷺ» (١ / ٩٤)، و «الفتيا ومناهج الإفتاء» (ص ١١٩)، كلاهما للشيخ محمد الأشقر.

(٢) مضى تخريجه (٤ / ٧٦).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التَّعبير، باب اللبن، ١٢ / ٣٩٣ / رقم ٧٠٠٦، =

وبعث النبي ﷺ نذيراً؛ لقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ﴾ [هود: ١٢].

وقال في العلماء: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ الآية [التوبة: ١٢٢] وأشباه ذلك.

وأشباه ذلك.

والثاني: أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام؛ لقوله: «ألا لِيُبلغِ الشاهدُ منكم الغائبَ»(١).

وقال: «بَلغُوا عني ولو آيةً»(٢).

وقال: «تَسْمَعُون ويُسْمَعُ منكم، ويُسمعُ ممن يَسمعُ منكم»(٣).

= وباب إذا جرى اللبن في أطرافه أو أظافيره، ١٢ / ٣٩٤ / رقم ٧٠٠٧، وباب إذا أعطى فضلَه غيره في النوم، ١٢ / ٤١٧ / رقم ٧٠٢٧، وباب القَدَح في النَّوم، ١٢ / ٤٢٠ / رقم ٧٠٣٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله عنه، ٤ / ١٨٥٩ ـ ١٨٦٠ / رقم ٢٣٩١) عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب ليبلغ العِلمَ الشَّاهدُ الغائبَ، ١ / ١٩٩ / رقم ١٠٥، وكتاب المغازي، باب حجَّة الوداع، ٨ / ١٠٨ / رقم ٤٤٠٦، وكتاب الأضاحي، باب من قال: الأضحى يوم النَّحر، ١٠ / ٧ ـ ٨ / رقم ٥٥٥٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القسامة، باب تغليظ تحريم الدِّماء والأعراض والأموال، ٣ / ١٣٠٥ ـ ١٣٠٦ / رقم ١٦٧٩) عن أبي بَكْرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ٦ / ٤٩٦ / رقم ٣٤٦١) وغيره عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، ٣ / ٣٢١ ـ ٣٢٢ / رقم ٣٦٥٩) ـ ومن طريقه البيهقي في «الدلائل» (٦ / ٥٣٩)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ١٩١ / رقم ٢٠٣)، ومن طريقه ابن خير في «الفهرست» (١٠، ١٢ ـ ١٣) ـ، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٢١)، وابن حبان في «الصحيح» (١ / ٢٦٣ / رقم ٦٢ ـ الإحسان، ورقم ٧٧ ـ =

وإذا كان كذٰلك؛ فهو معنى كونه قائماً مقام النبي .

والثالث: أن المفتي شارع من وجه لأن ما يبلّغه من الشريعة؛ إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول؛ فالأول يكون فيه مبلغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاءُ الأحكام إنما هو للشارع[1]، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده؛ فهو من هٰذا الوجه شارع، واجبٌ اتباعه[2] والعملُ على وفق ما قاله، وهٰذه في الخلافة على

= موارد)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٩٥)، والرامهرمزي في «المحدّث الفاصل» (٩٢)، والرازي في «مشيخته» (رقم ٥)، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث» (٧٠)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٢٥٠)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠١٢ - ١٠١٣ / رقم ١٩٣٢) عن ابن عباس، وإسناده حسن.

قال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين، ليس له علّة».

قلت: فيه أبو جعفر الرازي عبدالله بن عبدالله، لم يخرج له الشيخان، قال النسائي: «ليس به بأس»، ووثقه ابن حبان؛ فقال عقب حديثه: «ثقة كوفي»، ولم يضعفه أحد، قاله العلائي في «جامع التحصيل» (ص ٥٠ - ٥١)، وزاد: «والحديث حسن، وقد صححه الحاكم في «المستدرك»، وفي كلام إسحاق بن راهويه ما يقتضي تصحيحه أيضاً».

وللحديث شاهد عن ثابت بن قيس أخرجه البزار في «مسنده» (١٤٦ - زوائده)، والطبراني في «الكبير» (٢ / ٧١ / رقم ١٣٢١)، والرامهرمزي في «المحدث الفاصل» (ص ٩١)، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث» (ص ٣٧ - ٣٨)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠١٢ / رقم ١٩٣١).

ورجاله ثقات؛ إلا أن انقطاعاً فيه عبدالرحمٰن بن أبي ليلى لم يسمع من ثابت، أفاده الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١ / ١٣٧).

(١) أي: بالوحي أو الاجتهاد على القول به له ﷺ. (د).

(٢) في هٰذا نظر؛ فالمفتي ليس شارعاً، وليس واجب الاتباع لأنه مفتٍ، وإلا للزم الناس فتاوى المجتهدين جميعاً على اختلافها وتناقضها، ويتأيّد ذٰلك بما أخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ٦٥٤) بعد (٢٥٧) وغيره عن ابن مسعود قوله: «إن الله شرع لنبيكم سنن الهدى»، وقال تعالى: =

التحقيق[1]، بل القسم الذي هو فيه مبلغٌ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيها؛ فقد قام مقام الشارع أيضاً في هٰذا المعنى، وقد[2] جاء في الحديث: «أن مَن قَرأ القرآنَ؛ فقد أدرجتِ النبوَّةُ بين جَنْبيه»[3].

= ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً...﴾، وترى في لفظ «المشرع» بحثاً مطوَّلاً في كتاب «التطوُّر التشريعي في المملكة العربية السعودية» (ص ٣٢ ـ ٣٦)، ولكل من الشيخ عبدالعال عطوة والشيخ عبدالستار فتح الله سعيد في كتابه «المنهاج القرآني في التشريع» (ص ٣٠٠ ـ ٣٠٢) اعتراضات على مؤلف الكتاب في تجويزه هٰذا الإطلاق.

وانظر: «الفروق» (٤ / ٥٣ ـ ٥٤)، و«نظرات في اللغة» (ص ١٠٦) للغلاييني، و«معجم المناهي اللفظية» (ص ٣٠٣ ـ ٣٠٥ ـ ط الأولى) للشيخ بكر أبو زيد، والتعليق على «الفتوى في الإسلام» (ص ٥٣) للقاسمي، و«تغيّر الفتوى» (ص ٥٧ ـ ٥٨) لبازمول.

(١) أفاد الشيخ القاسمي في كتابه «الفتوى في الإسلام» (ص ٥٣ ـ الهامش) أن المصنف يشير إلى حديث: «اللهم ارحم خلفائي».

قلت: الحديث ضعيف باطل، ومضى تخريج نحوه بإسهاب.

(٢) يصلح أن يكون دليلاً للرتب الثلاث. (د).

(٣) أخرجه محمد بن نصر المروزي في «قيام الليل» (ص ١٥٩)، وأبو عبيد (ص ٥٣)، وابن الضُّريس (٦٥)، وأبو الفضل الرازي (٥١)، كلهم في «فضائل القرآن»، والشجري في «الأمالي» (١ / ٩٢)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / ٥٣١)، والخطيب في «تاريخه» (٩ / ٣٩٦) من طريق إسماعيل بن رافع عن إسماعيل بن عبيدالله عن عبدالله بن عمرو مرفوعاً.

وإسناده ضعيف جدّاً، إسماعيل بن رافع متروك.

وأخرجه ابن الأنباري في «إيضاح الوقف والابتداء» (١ / ١١ ـ ١٢)، وابن حبان في «المجروحين» (١ / ١٨٧ ـ ١٨٨)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٤٤٠ ـ ٤٤١)، وأبو الفضل الرازي في «فضائل القرآن» (رقم ٥٠)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (١٣ / ٤٤٦)، والشجري في «الأمالي» (١ / ٨٥)، والبيهقي في «الشعب» (٤ / ٥٥٧ ـ ٥٥٨ و٥ / ٥٣٠)، وابن الجوزي في «الموضوعات» (١ / ٢٥٢ ـ ٢٥٣)، و«الحدائق» (١ / ٥٠١) من طريق بشر بن نُمير عن القاسم =

وعلى الجملة؛ فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، ومُوقعٌ للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذٌ أمره في الأمة بمنشور[1] الخلافة كالنبي، ولذلك سمّوا أولي الأمر، وقُرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩].

والأدلة على هٰذا المعنى كثيرة.

فإذا ثبت هٰذا انبنى عليه معنى آخر، وهي:

* * * * *

= ابن عبدالرحمٰن عن أبي أمامة مرفوعاً: «من قرأ ثلث القرآن أعطي ثُلُث النبوّة... ومن قرأ القرآن كلَّه أُعطي النّبوّة كلَّها».

وإسناده هالك، بشر بن نُمير متَّهم.

وأخرجه الآجرِّي في «أخلاق حملة القرآن» (رقم ١٤)، ومن طريقه أبو الفضل الرازي في «فضائل القرآن» (رقم ٤٩) من طريق مسلمة بن علي الخشني عن زيد بن واقد عن مكحول عن أبي أمامة رفعه: «من قرأ رُبُعَ القرآن؛ فقد أوتي رُبُع النبوة... ومن قرأ القرآن؛ فقد أُوتي النبوة؛ غير أنه لا يوحى له»، وإسناده ضعيف جدّاً، مسلمة بن علي متروك الحديث، ومكحول لم يسمع من أبي أمامة.

وقد صحَّ موقوفاً بنحو اللفظ الذي أورده المصنف عن عبدالله بن عمرو قوله، ومضى تخريجه (٤ / ١٨٩).

(١) أقرب معاني «المنشور» هنا ما كان غير مختوم من كتب السلطان، وذلك هو ما أشار إليه سابقاً من الآيات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه ﷺ. (د).

المسألة الثانية

وذٰلك أن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار.

فأما الفتوى **بالقول**؛ فهو الأمر المشهور، ولا كلام فيه.

وأما **بالفعل**؛ فمن وجهين:

أحدهما: ما يقصد به الأفهام في معهود[1] الاستعمال؛ فهو قائم مقام القول المصرَّح به كقوله عليه الصلاة والسلام: «الشهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا»[2]. وأشار بيديه.

وسئل عليه الصلاة والسلام في حَجته؛ فقال[3]: ذَبَحتُ قبل أن أرمي. فأومأ بيده، قال: «ولا حرج»[4].

---

(١) أي: في عرف المفتي والمستفتي؛ فرب إشارات يختلف استعمالها عند الأمم والطوائف. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب اللعان، ٩ / ٤٣٩ / رقم ٥٣٠٢) عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً: «الشَّهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا (يعني ثلاثين)»، ثم قال: «وهٰكذا وهٰكذا (يعني تسعاً وعشرين)». يقول مرة ثلاثين، ومرة تسعاً وعشرين.

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الصِّيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، ٢ / ٧٦١ / رقم ١٠٨٠ بعد ١٥) عن ابن عمر، وفيه: «الشهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا (وعقد الإبهام في الثّالثة)، والشهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا (يعني: تمام الثلاثين)».

وأخرجه بألفاظ كثيرة، وكذا أخرجه البخاري بنحوه في «صحيحه» (كتاب الصّوم، باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا»، ٤ / ١١٩ / رقم ١٩٠٨، وباب قول النبي ﷺ «لا نكتب ولا نحسب»، ٤ / ١٢٦ / رقم ١٩١٣)، وأوله في بعض طرقه: «إنا أمة أميّة لا نكتب ولا نحسب...».

(٣) أي: فقال السائل في سؤاله. (م).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب من أجاب الفُتيا بإشارة اليد =

وقـال: «يُقبضُ العلمُ، ويظهـرُ الجهل والفِتنُ، ويكثر الهرج». قيل يا رسول الله! وما الهرج؟ فقال هٰكذا بيده؛ فحرفها كأنه يريد القتل[1].

وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت إلى السماء قلت: آية؟ فأشارت برأسها أي نعم[2].

وحين سئـل عليه الصـلاة والسلام عن أوقات الصلوات؛ قال للسائل: «صل معنا[3] هٰذين اليومين». ثم صلّى، ثم قال له: «الوقتُ ما بين هٰذينِ»[4]

= والرأس، ١ / ١٨١ / رقم ٨٤).

ومضى تخريجه (٤/١٠٠) دون لفظة الإيماء باليد وهو في ستة مواطن أخرى من«صحيح البخـاري» (الأرقـام: ١٧٢١، ١٧٢٢، ١٧٢٣، ١٧٢٣، ١٧٣٤، ٦٦٦٦)، و«صحيح مسلم» (رقم ١٣٠٦) دونها والمثبت: «ولا حرج» من «صحيح البخاري»، وفي الأصول: «لا» من غير واو.

(١) أخـرجـه البخـاري في «صحيحـه» (كتاب العلم، باب من أجاب الفُتيا بإشارة اليدِ والرأس، ١ / ١٨٢ / رقـم ٨٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال ابن حجر في «الفتح» (١ / ١٨٢) معلقـاً على: «فحـرفهـا، كأنـه يريد القتـل»: «كـأن ذٰلـك فهم من تحريف اليد وحركتها كالضَّارب، لٰكن هٰذه الزيادة لم أرها في معظم الروايات، وكأنها من تفسير الراوي عن حنظلة؛ فإنَّ أبا عوانة رواه عن عباس الدُّوري عن أبي عاصم عن حنظلة، وقال في آخره: «وأرانا أبو عاصم كأنه يضرب عنق الإنسان»».

(٢) أخـرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الكسوف، باب صلاة النِّساء مع الرجال في الكسوف، ٢ / ٥٤٣ / رقم ١٠٥٣) عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها؛ قالت: أتيتُ عائشة رضي الله عنها زوجَ النبي ﷺ ـ حين خَسفَتِ الشَّمسُ ـ، فإذا الناس قيامٌ يصلُّون، وإذا هي قائمةٌ تصلِّي؛ فقلتُ: ما للناس؟ فأشارت بيدها إلى السَّماء، وقالت: سبحان الله! فقلت: آية. فأشارت أي نعم...».

وأخرجه أيضاً مسلم في «صحيحه» (كتاب الكسوف، باب ما عرض على النبي ﷺ في صلاة الكسوف من أمرِ الجنة والنار، ٢ / ٦٢٤ / رقم ٩٠٥)، ومالك في «الموطأ» (١ / ١٨٨ ـ ١٨٩).

(٣) لو اكتفى ﷺ بصلاته معهم هٰذين اليومين، وفهم الصحابي منها الغرض؛ لكان مما نحن فيه، أما وقد قال له: «الوقت... إلخ»، والإفتاء حصل بهٰذا القول لا بمجرد الفعل الذي إنما =

أو كما قال، وهو كثير[1] جداً.

والثاني: ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به، ومبعوثاً لذٰلك قصداً، وأصله[2] قول الله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧].

وقال قبل ذلك: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ الآية [الأحزاب: ٢١].

وقال في إبراهيم: ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [الممتحنة: ٤] إلى آخر القصة[3].

= حصل مساعداً على إيجاز الإفتاء القولي، نعم، له دخل في قوة البيان، ولٰكن الفتوى قولية، انبنى على الفعل وضوحها وإيجازها، وقد يقال: إنها مركبة من الفعل والقول. (د).

(٤) مضى تخريجه (٣ / ١٥٦).

(١) كحديث الأنصاري الذي شكا عدم الحفظ؛ فقال له: «استعن بيمينك»[1] وأومأ بيده إلى الخط، وقد يقال أيضاً: إنها مركبة منهما، وسيأتي في المسألة بعد هٰذه أنه لما سأله الرجل عن أمر؛ قال: «إني أفعله...». (د).

(٢) أي: الدليل القولي العام للاقتداء بأفعاله ﷺ. (د).

(٣) والكلام وإن كان في الفعل وباقي القصة قول؛ إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم... إلخ يعد فعلاً في هٰذا المقام، كما سبق في القول التكليفي، وهو الذي لا يؤتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعي، بل يؤتى به كما يؤتى بالأفعال، وبيانه في المسألة السادسة من السنة. (د).

---

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب العلم، باب ما جاء في الرخصة فيه (أي: كتابة العلم)، ٥ / ٣٩ / رقم ٢٦٦٦) عن أبي هريرة، والحديث ضعيف، قال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث إسناده ليس بذٰلك القائم، وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: الخليل بن مرَّة منكر الحديث».

والتـأسي: إيقـاع الفعـل على الوجه الذي فعله، وشَرْعُ من قبلنا شرعٌ لنا[1].

وقال عليه الصلاة والسلام لأم سلمة: «ألا أَخْبَرتيهِ أني أُقَبِّلُ وأنا صَائمٌ؟»[2].

وقال: «صَلُّوا كما رأيتُموني أُصَلي»[3]، و«خُذُوا عني مَنَاسِكَكُم»[4].

وحديث[5] ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر من أن يخفى، ولذلك

---

(١) الآية فيها التصريح بطلب القدوة بإبراهيم؛ فلا تحتاج للبناء على هذه القاعدة. (د).

(٢) رواية مالك: «ألا أخبرتيها»، والضمير يعود على السائلة، وقد تقدمت هذه الرواية، ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة: «ألا أخبرتيه»؛ إلا أن الضمير عائد إلى عمر بن أبي سلمة ابنها، فيصح لو وجدت جملة: «ألا أخبرتيه... إلخ» أن يكون الضمير مذكراً لأنه يعود إلى عمر ابنها. (د).

قلت: مضى تخريجه (٤ / ٧٤).

(٣) مضى تخريجه (٣ / ٢٤٥).

(٤) مضى تخريجه (٣ / ٢٤٦).

(٥) ورد ذلك في أحاديث كثيرة، أقتصر على واحد منها جُمع فيه أربع خصال:

أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الوضوء، باب غسل الرِّجلين في النَّعلين ولا يمسح على النَّعلين، ١ / ٢٦٧ ـ ٢٦٨ / رقم ١٦٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب الإهلال من حيث تنبعث الراحلة، ٢ / ٨٤٤ ـ ٨٤٥ / رقم ١١٨٧) عن عُبيد بن جُريج قال لعبدالله بن عمر: «يا أبا عبدالرحمن! رأيتُكَ تصنعُ أربعاً لم أرَ أحداً من أصحابك يصنعُها. قال: وما هي يا ابن جُرَيج؟ قال: رأيتُكَ لا تَمَسُّ من الأركان إلا اليمانيين، ورأيتُك تلبَسُ النِّعال السِّبتية، ورأيتُك تصبُغُ بالصُّفرة، ورأيتُك إذا كنتَ بمكة أهلَّ الناسُ إذا رأوا الهلال ولم تُهلَّ أنت حتى كان يوم التَّروية. قال عبدالله: أما الأركانُ؛ فإني لم أر رسول الله ﷺ يَمسُّ إلا اليمانيَّين، وأما النِّعال السِّبْتِيَّة؛ فإني رأيتُ رسول الله ﷺ يلبس النَّعلَ التي ليس فيها شَعَرٌ، ويتوضَّأُ فيها، فأنا أحِبُّ أن ألْبسَها، وأما الصُّفرة؛ فإني رأيتُ رسول الله ﷺ يصبغُ بها، فأنا أحبُّ أنْ أصبغ بها، وأما الإهلال؛ فإني لم أرَ رسولَ الله ﷺ يُهِلُّ حتى تَنْبَعِثَ به راحلتُه». لفظ البخاري، وانظر: «تحفة الأشراف» (٦ / ٦ / رقم ٧٣١٦).

جعل الأصوليون أفعاله في بيان الأحكام كأقواله.

وإذا كان كذٰلك، وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائبٌ مَنابه؛ لزم من ذٰلك أن أفعاله محلٌّ للاقتداء أيضاً، فما قصد بها البيان والإعلام؛ فظاهر، وما لم يقصد به ذٰلك؛ فالحكم فيه كذٰلك أيضاً من وجهين:

أحدهما: أنه وارث، وقد كان المورِّث [قدوةً][1] بقوله وفعله مطلقاً[2]؛ فكذٰلك[3] الوارث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة؛ فلا بد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله.

والثاني: أن التأسي بالأفعال ـ بالنسبة إلى من يُعظَّم في الناس ـ سرٌّ مبثوث في طباع[4] البشر، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال، لا سيما عند الاعتياد والتكرار، وإذا صادف محبة وميلاً إلى المتأسى به، ومتى وجدت[5] التأسي بمن هٰذا شأنه مفقوداً في بعض الناس؛ فاعلم أنه إنما تُرك لتأسٍ آخر، وقد ظهر ذٰلك[6] في زمان رسول الله ﷺ في محلين:

أحدهما: حين دعاهم عليه الصلاة والسلام [إلى الخروج] من الكفر إلى الإيمان، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الله؛ فكان من آكد متمسَّكاتهم التأسي بالآباء[7]؛ كقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَا وَجَدۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ﴾

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (ف) و(م).

وفي (ماء): «الموروث مقتدى»، وفي (ط): «الموروث يقتدى».

(٢) أي: سواء أقصد به البيان أم لم يقصد. (د).

(٣) ولعل أصل العبارة: مطلقاً كذٰلك فكذٰلك... إلخ. (ف).

(٤) وهل يكفي هٰذا لأن يكون دليلاً شرعياً على شرعية التأسي بالمفتي ولو لم يقصد البيان؟ (د).

(٥) في (م): «وجد».

(٦) أي: ترك التأسي لتأسٍ آخر. (د).

(٧) فصَّل المصنِّف الكلام على هٰذا في كتابه «الاعتصام» (٢ / ٦٨٨ ـ ٦٩٠ ـ ط ابن =

[لقمان: ٢١] وما أشبهه من الآيات.

وقالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥].

ثم كرر عليهم التحذير من ذٰلك؛ فكانوا عاكفين على ما عليه آباؤهم، إلى أن نوصبوا بالحرب[1] وهم راضون بذٰلك؛ حتى كان من جملة ما دُعوا به التأسي بأبيهم إبراهيم، وأضيفت الملة المحمدية إليه؛ فقال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨]؛ فكان ذٰلك باباً للدعاء إلى التأسي بأكبر آبائهم عندهم، وبين لهم مع ذٰلك ما في الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التي كانت آباؤهم تستحسنها وتعمل بكثير منها؛ فكان التأسي داعياً إلى الخروج عن التأسي، وهو من أبلغ ما دعوا به من[2] جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة، وبذٰلك جاء في القرآن بعد قولهِ: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣].

قوله[3]: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥].

فكان هٰذا الوجه من التلطف في الدعاء إلى الله نوعاً من الحكمة التي كان عليه الصلاة والسلام يدعو بها.

وأيضاً؛ فإن ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خُلُقَ رسول الله ﷺ؛ فصدَّق الفعلُ القولَ بالنسبة إليهم، فكان ذٰلك مما دعا إلى اتّباعه والتأسي

= عفان) في السبب الثالث من أسباب الخلاف «التصحيح على اتباع العوائد وإنْ فسدت أو كانت مخالفة للحق»، من الباب التاسع «في السبب الذي لأجله افترقت فرق المبتدعة عن جماعة المسلمين». وانظر: «الأمر بالمعروف» لابن تيمية (ص ٤٦ ـ ٤٧ ـ ط المكتبة القيمة).

(١) في (م): «الحرب»، وفي (ط): «نصبوا الحرب».

(٢) في (ط): «في».

(٣) في (ط) بدون «واو» على أنها فاعل «جاء»، وقال (د): «لعل الواو زائدة».

به[1]؛ فانقادوا ورجعوا إلى الحق.

والمحل الثاني: حين دخلوا في الإسلام وعرفوا الحق، وتسابقوا إلى الانقياد لأوامر النبي عليه الصلاة والسلام ونواهيه، فربما أمَرهم بالأمر وأرشدهم إلى ما فيه صلاح دينهم؛ فتوجهوا إلى ما يَفعل ترجيحاً له على ما يقول، وقضيتهُ عليه الصلاة والسلام معهم في توقفهم عن الإحلال بعد ما أمرهم؛ حتى قال لأم سلمة: «أمَا تَرَيْنَ أنَّ قومَكِ أمرتُهم فلا يأتمرون؟». فقالت: اذْبَحْ واحلِقْ. ففعل النبي ﷺ؛ فاتَّبَعُوهُ[2].

ونهاهم عن الوصال؛ فلم ينتهوا، واحتجوا بأنه يواصل؛ فقال: «إني أبيتُ عند ربي يُطْعِمُني ويَسقيني»[3]، ولما تابعوا في الوصال واصل بهم حتى يعجزوا، وقال: «لو مُدَّ لنا في الشهرِ لواصَلْتُ وِصالاً يدعُ المتعمِّقون تعمُّقهم»[4].

وسافر بهم في رمضان وأمَرهم بالإفطار وكان هو صائماً؛ فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفطر هو فأفطروا[5].

---

(1) وهل هٰذا المحل خالٍ من قصد البيان حتى يكون دليلاً على قوله: «وما لم يقصد... إلخ»؟ نعم، في المحل الثاني الذي فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه في العبادة غير ما يطلبه منهم؛ كمسألة الوصال وغيرها، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به. (د).

(2) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، 5 / 329 - 333 / رقم 2731، 2732)، وأحمد في «المسند» (4 / 326)، والبيهقي في «الدلائل» (4 / 150) عن المِسْوَر بن مَخْرمة، وهو جزء من حديث طويل في عمرة الحديبية، وانظر: «مرويات غزوة الحديبية» (ص 225 - 234)، و«المحقق من علم الأصول» (ص 147) و(4 / 87).

(3) مضى تخريجه (2 / 239).

(4) مضى تخريجه (1 / 526)، وفي (ط): «لا يدع» والصواب حذف (لا).

(5) مضى لفظه وتخريجه (4 / 87 - 88).

وكـانـوا يبحثـون عن أفعـالـه[1] كما يبحثون عن أقواله، وهٰذا من أشد المواضع على العالم المنتصب، وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان؛ لٰكن على وجه آخر، والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلاً يقول: إن النبي ﷺ كان معصوماً، فكان عمله للاقتداء محلاً بلا إشكال بخلاف غيره؛ فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلاً عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها؛ فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب: أنه إن اعتبر هٰذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي؛ فليعتبر مثله في نصب أقواله، فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً لأنه ليس بمعصوم، ولمّا لم يكن ذٰلك معتبراً في الأقوال؛ لم يكن[2] معتبراً في الأفعال، ولأجل هٰذا تُستعظم شرعاً زلةُ العالم كما تبين في هٰذا الكتاب وفي باب البيان؛ فحق[3] على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتَّخَذَ فيها أسوة.

وأمـا الإقـرار؛ فراجع [في المعنى] إلى الفعل لأن الكف فعل، وكفُّ المفتي عن الإنكـار إذا رأى فعـلاً من الأفعـال كتصـريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذٰلك دليلاً شرعياً بالنسبة إلى النبي ﷺ؛ فكذٰلك يكون بالنسبة إلى

---

(١) وصنَّفوا في حجيتها وأحكامها كتباً ورسائل، منها: «المحقق من علم الأصول» لأبي شامة (ت ٦٦٥هـ)، و «تفصيل الإجمال» للعلائي، و «أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام» لمحمد العروسي عبدالقادر، و «أفعال الرسول» لمحمد الأشقر، وهو أوعبها وأحسنها.

(٢) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة؛ فكثير من المنتصبين يزنون الفتـوى القولية وزناً تامّاً، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة ما يفتون الناس به، ترخصاً لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة. (د).

(٣) الحق والمطالبة به شيء، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شيء آخر. (د).

المنتصب للفتوى، وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جارٍ هنا بلا إشكال، ومن هنا ثابر[1] السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]، ولم يبالوا في ذٰلك بما ينشأ عنه من عود المضرَّات عليهم بالقتل فما دونه، ومن أخذ بالرخصة[3] في ترك الإنكار؛ فرَّ بدينه واستخفى بنفسه، ما لم يكن ذٰلك سبباً للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار؛ فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما[4]، وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمراتبُ الثلاث في هٰذا الوجه مذكورة شواهدها في مواضعها من الكتب المصنفة فيه[5].

* * * * *

---

(١) فلم يكفوا عن الإنكار، حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر. (د).

(٢) انظر قصتين ماتعتين للسلف في الأمر بالمعروف في «الطبقات الكبرى» (٥ / ١٣٧) لابن سعد، و«الإحكام» (٤ / ١٦٣ - ١٦٤) لابن حزم. وفي (ط): «السلف الصالح».

(٣) أي: فاعتزل الخلق حتى لا يترتب على إنكاره أذى شديد يصيبه، وقوله: «المراتب الثلاث»؛ أي: التغيير باليد واللسان والقلب. (د).

(٤) انظر عنها: «الأمر بالمعروف» (ص ٢٢ - ط المكتبة القيمة) لابن يتيمة، و«إعلام الموقعين» (٢ / ٧ و٣ / ٢٩١)، و«مفتاح دار السعادة» (ص ٣٤١، ٣٤٨)، و«روضة المحبين» (ص ١٣٢)، و«الداء والدواء» (ص ٢٢٥ - ٢٢٦، ٣٠٩ - ٣١٠)، و«قواعد ابن رجب» (ق ١١٢ - بتحقيقي)، و«القواعد الكلية والضوابط الفقهية» (ص ١٠) ليوسف بن عبدالهادي، و«الأمر بالمعروف» (ص ١٧٨) للعمري.

(٥) انظر: «الإحياء» (٢ / ٢٨٩ - ٢٩٢)، و«الأمر بالمعروف» (١٦٩ وما بعدها) للعمري.

المسألة الثالثة

تنبني على ما قبلها، وهي أن الفتيا لا تصح من مخالف[1] لمقتضى العلم، وهٰذا وإن كان الأصوليون قد نبَّهوا عليه وبينوه؛ فهو في كلامهم مجملٌ يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا.

فأما فتياه بالقول؛ فإذا جرت أقواله على غير المشروع، [فلا يوثق بما يفتي به؛ لإمكان جريانها كسائر أقواله على غير المشروع]، وهٰذا من جملة أقواله، فيمكن[2] جريانها على غير المشروع؛ فلا يوثق بها.

وأما أفعاله، فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم؛ لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح.

وكذٰلك إقراره لأنه من جملة أفعاله.

وأيضاً؛ فإن كل واحد من هٰذه الوجوه الثلاثة عائد[3] على صاحبيه بالتأثير، فإن المخالف بجوارحه يدل على مخالفته في قوله، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمدّ من أمر واحد[4] قلبي.

هٰذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة.

---

(١) سيأتي له تفسير الصحة بالانتفاع والوقوع لا الصحة في الحكم الشرعي ما لم يحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة. (د).

وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ ما نصُّه: «أي: لا تعد صحيحة منتفعاً بها موثوقاً بحمكها إذا صدرت ممن يخالف قوله فعله؛ لأن للمفتي وراثة وخلافة عن الرسول ﷺ، وله منصب التأسي والاقتداء به؛ فمن هٰذه الجهة إذا خالف قوله عمله كان كالمكذب نفسه، ولا شك أن من أخبر بشيء وكذب نفسه فيه؛ يهدر قوله، ويطرح رأيه، ولا يوثق به».

(٢) أي: فيحتمل احتمالاً قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى. (د).

(٣) في الأصل: «... الوجوه الثلاثة دالٌّ على...».

(٤) وهو كمال الإيمان أو عدمه. (د).

وأما على التفصيل؛ فإن المفتي إذا أمر مثلاً بالصمت عما لا يَعني، فإن كان صامتاً عما لا يعني ففتواه صادقة، وإن كان من الخائضين فيما لا يَعني فهي غير صادقة[1]، وإذا دلَّك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة، وإن دلَّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت فتياه، وإلا فلا.

وعلى هٰذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر، ومثلها النواهي؛ فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبيات من النساء وكان في نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه، أو نهى عن الكـذب وهـو صادق اللسـان، أو عن الزنى وهو لا يزني، أو عن التفحُّش وهو لا يتفحَّش، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم، وما أشبه ذٰلك؛ فهو الصادق الفتيا والذي[2] يقتدى بقوله ويقتدى بفعله، وإلا فلا؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء، ولذٰلك قال تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾[3] [الأحزاب: ٢٣].

وقال في ضده: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ...﴾ إلى قوله: ﴿وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة: ٧٥ ـ ٧٧].

فاعتبر في الصدق مطابقة القول الفعل، وفي الكذب مخالفته.

وقال تعالى في الثلاثة الذين خلفوا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾[4] [التوبة: ١١٩].

---

(١) أراد به غير ظاهرة الصدق لعدم وجود العلامة الدالة على صدق قوله، وهي مطابقة الفعل للقول، أو المراد: غير صادقة بمعنى عدم مطابقتها لفعله وإن كان الصدق عند الجمهور مطابقة الواقع. (ف).

(٢) في (ط): «الذي» بدون واو.

(٣) أي: فعلوا ووفوا بما عاهدوا الله تعالى. (ف).

(٤) أي: اتقوا الله وكونوا مثلهم في الصدق وخلوص النية؛ كما هو أحد التفاسير، وقال =

وهٰكذا إذا أخبر العالم عن الحكم أو أمر أو نهى؛ فإنما ذٰلك مشترك بينه وبين سائر المكلفين في الحقيقة، فإن وافق صدق وإن خالف كذب؛ فالفتيا لا تصح مع المخالفة، وإنما تصح مع الموافقة.

وحسبُ الناظر من ذٰلك[1] سيدُ البشر ﷺ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاق[2] والتمام؛ حتى أنكر على من قال: يُحلُّ اللهُ لرسوله ما شاء[3].

وحين سأله الرجل عن أمر؛ فقال: «إني أفعله». فقال له: إنك لستَ مِثْلَنا، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. غضب ﷺ وقال: «واللهِ؛ إني لأرجو أن أكون[4] أخشاكم لله، وأعلمكم بما أتَّقي»[5].

وفي القرآن عن شعيب عليه السلام: ﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا[6] فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ٨٩].

وقوله: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ[7] مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨].

= الآلوسي [في «تفسيره» [١١/ ٤٥]]: «إنه المناسب» أي: فهٰؤلاء قد طابق قولهم فعلهم؛ فلم ينتحلوا أعذاراً كغيرهم، وقد يقال: إن السبب وإن كان خاصاً وهو مطابقة قولهم لفعلهم؛ إلا أن لفظ الصدق بمعناه الأعم عند الجمهور وهو مطابقة نسبة الخبر الواقع يدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله، وهو المعنى الخاص عند العلماء. (د).

(١) في (ط): «في ذٰلك».

(٢) كذا في الأصل و (ط)، وفيه: «الوفاق التمام»، وفي جميع النسخ المطبوعة «الوفاء ـ بالهمزة ـ والتمام».

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٥٠٣).

(٤) في الأصل: «تكون».

(٥) مضى تخريجه (٢ / ٥٠٣).

(٦) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بلسانه، فإذا عاد إلى شركهم؛ كان كاذباً، لم يصدق قوله فعله. (د).

(٧) يقال: «خالفني فلان إلى كذا» إذا قصده وأنت مول عنه، «وخالفني عنه» بالعكس؛ أي: إذا سمعتم نصحي، وتجنبتم التطفيف والبخس وعبادة الأوثان وسائر المعاصي؛ فإني لا أفعله، =

فبيَّنت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضي كذب القول، وهو مقتضى ما نقدم في المسألة قبل هٰذا، وقد قالوا في عصمة[1] الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله: إن ذٰلك لأن القلوب تنفر عمن كانت هٰذه سبيله، وهٰذا المعنى جارٍ من باب أولى فيما بعد النبوة، بالنسبة إلى فروع الملة فضلاً عن أصولها؛ فإنهم لو كانوا آمرين بالمعروف [ولا يفعلونه] وناهين عن المنكر ويأتونه ـ عياذاً بالله من ذٰلك ـ لكان ذٰلك أولى[2] منفِّر، وأقربَ صادٍّ عن الاتباع، فمن كان في رتبة الوراثة لهم؛ فمن حقيقة نيله الرتبة ظهور الفعل على مصداق القول.

ولما نهى[3] عن الرِّبا قال: «وأولُ رباً أضعهُ ربا العبَّاسِ بنِ عبدِالمطلبِ»[4].

وحين وضع الدماء التي كانت في الجاهلية؛ قال: «وأولُ دمٍ أضعُهُ دَمُنا: دَمُ ربيعة بن الحارث»[5].

= واستبد به دونكم لأن الأنبياء لا ينهون عن شيء ويخالف فعلهم قولهم، وقد يقال: إن الآية ليس فيها أن هٰذا يعد كذباً، بخلاف ما قبلها؛ إلا أن يقال: إنها تفيده بضميمتها إليها لأن المخالف إليه فيها هو ما سماه كذباً في قوله: ﴿إن عدنا في ملتكم﴾. (د).

(١) أي: في دليلها. (د).

(٢) في (م): «أوَّل».

(٣) في خطبة حجة الوداع المشهورة. (د).

(٤) مضى تخريجه (٤ / ٣٨٠).

(٥) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، ٢ / ٨٨٦ ـ ٨٩٢ / رقم ١٢١٨) ضمن حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه الطويل، ولفظه: «وإنَّ أوَّل دمٍ أضعُ من دمائنا دمُ ابنِ ربيعة بن الحارث».

وأخرجه أحمد في «المسند» (٥ / ٧٣) عنه بلفظ: «وأول دم يوضع دم ربيعة بن الحارث»، وأبو داود في «السنن» (كتاب المناسك، باب صفة حجّة النبي ﷺ، ٢ / ١٨٢ ـ ١٨٦ / رقم ١٩٠٥) بلفظ: «ودماء الجاهلية موضوعة، وأول دم أضعه دماؤنا، دمُ ـ قال عثمان: [قلت: هو ابن أبي شيبة، =

وقال حين شُفع له في حدّ السرقة: «والذي نفسي بيدِهِ؛ لو سرقت فاطمة بنت رسول الله لقطعتُ يدَها»(١).

وكله ظاهر في المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة إليه وإلى قرابته، وأن الناس في أحكام الله سواء.

والأدلة في هٰذا المعنى أكثر من أن تحصى.

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول؛ فقال الله تعالى: ﴿۞ أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ﴾ الآية [البقرة: ٤٤].

وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۞ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾ [الصف: ٢ ـ ٣].

= شيخ أبي داود] ـ: دم ابن ربيعة»، وقال سليمان ـ [قلت: هو ابن عبدالرحمٰن الدمشقي، شيخ آخر لأبي داود في الحديث] ـ: «دم ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلب»، وقال بعض هٰؤلاء ـ [أي: المذكورَيْن، وعبدالله بن محمد النُّفيلي وهشام بن عمار؛ فمجموع شيوخه في هٰذا الحديث أربعة] ـ: «كان مُسْتَرْضَعاً في بني سعد؛ فقتلته هذيل».

وأخرجه أبو داود في «السنن» أيضاً (كتاب البيوع، باب في وضع الربا، ٣ / ٢٤٤ ـ ٢٤٥ / رقم ٣٣٣٤) بلفظ: «ألا وإنَّ كلَّ دمٍ من دم الجاهلية موضوع، وأوَّل دمٍ أضع منها دم الحارث ابن عبدالمطلب، وكان مسترضعاً في بني ليث فقتلته هذيل».

قال الخطابي في «معالم السنن» (٣ / ٥٩ ـ ٦٠): «وقوله: «دم الحارث بن عبدالمطلب»؛ فإنَّ أبا داود هٰكذا روى، وإنما هو في سائر الروايات: «دم ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلب»، وأسند إلى ابن الكلبي قوله: «إن ربيعة بن الحارث لم يقتل، وقد عاش بعد النبي ﷺ إلى زمن عمر، وإنما قتل له ابن صغير في الجاهلية؛ فأهدر النبي ﷺ فيما أهدر، ونسب الدم إليه لأنه وليّ الدم».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب منه، ٨ / ٢٤ ـ ٢٥ / رقم ٤٣٠٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، ٣٤ / ١٣١٥ / رقم ١٦٨٨) عن عائشة رضي الله عنها.

عن جعفر بن برقان؛ قال: «سمعت ميمون بن مهران يقول: إن القاص[1] المتكلَم ينتظر المقت[2]، والمستمع ينتظر الرحمة. قلت: أرأيتَ قول الله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ الآية [الصف: ٢]، هو الرجل يقرظ نفسه فيقول: فعلت كذا وكذا من الخير؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى[3] عن المنكر وإن كان فيه تقصير؟ فقال: كلاهما»[4].

فإن قيل: إن كان كما قلت تعذَّر القيام بالفتوى وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد قال العلماء: إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبهُ مؤتمراً أو منتهياً، وإلا أدى ذٰلك إلى خرم الأصل، وقد مر أن كل تكملة أدت إلى انخرام الأصل المكمَّل غير معتبرة؛ فكذٰلك هنا[5]، ومثله الانتصاب للفتوى، ومن الذي يوجد لا يزِلّ ولا يضِل ولا يخالف قولُه فعلَه، ولا سيما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة؟

نعم، لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هٰذه المراتب، وأما أن يقال إذا عدم ذٰلك لم يصح الانتصاب هٰذا مشكل جداً.

---

(١) القاص ـ بالقاف [وآخره صاد مهملة مشدَّدة ـ: هو] الذي يقصُّ [الحديث و] الأخبار، ويعظ الناس. (ف) و(م).

(٢) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ؛ فيمقت من الله ومن العباد، أما المستمع؛ فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم. (د).

(٣) في (ط): «أو ينهى».

(٤) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (رقم ٤٩ ـ ط الأعظمي، ورقم ٤١ ـ ط المحققة)، وإسناده حسن، وصححه السيوطي في «تحذير الخواص» (ص ٢٤٠). (استدراك ٣).

(٥) أي: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنه أصل كلي في الدين، ومكمله الائتمار والانتهاء، حتى يكون قدوة وينتفع به، ولٰكنه إذا جعل هٰذا المكمل شرطاً مطرداً حتى عند عدم وجود المؤتمر؛ انخرم الأمر بالمعروف، وضاع هٰذا الأصل؛ فيهمل هٰذا المكمل. (د).

فالجواب: أن هٰذا السؤال غير وارد على القصد المقرر؛ لأنا إنما[1] تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي؛ فنحن نقول: واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لٰكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ولا يطرد[2] إن حصل، وذٰلك أنه إن كان موافقاً قوله[3] لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معاً أو كان مظنة للحصول؛ لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه، وإن خالف فعله قوله؛ فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق، أو لا، فإن كان الأول؛ فلا إشكال في عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفاً مثله؛ فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم، وإن كان الثاني؛ صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق[4] دون ما خالف، فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه [لك]؛ حصل تصديق قوله بفعله، وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذٰلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم؛ فلم يصدق القول الفعل.

هٰذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله؛ فقد نصبه الشارع أيضاً ليؤخذ بقوله وفعله لأنه وارث النبي، فإذا خالف؛ فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذَّب الفعل القول لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال.

---

(١) في الأصل: «إذا».

(٢) أي: بل يقع الانتفاع به نادراً، بخلاف الصادق؛ فالانتفاع به مطرد أي غالب، كما سيقول: «أو كان مظنة للحصول». (د).

(٣) في (ط): «بقوله».

(٤) أي: فيما وافق فيه قوله فعله، أما كل ما خالف فيه قوله فعله؛ فلا يعتد بقوله المخالف لفعله فيه، وسيأتي أنه يحمل ذٰلك على كمال الصحة لا على البطلان؛ لأن الشرع نصبه للمتابعة في القول وإن خالف مرتبته في الفعل، وسيأتي مزيد البيان في الفصل الآتي. (د).

فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق، وقد قال أبو الأسود الدؤلي[1]:

ابدأْ بِنَفْسِكَ فانْهَهَا عن غَيِّها فإذا انتهتْ عنهُ فأنتَ حكيمُ
فهناكَ يُسمعِ ما تقول ويُقتدى بالرأي منك ويَنفعُ التعليمُ
لا تَنهَ عن خُلُقٍ وتأتيَ مثله عارٌ عليك إذا فعلتَ عظيمُ

[وهو معنى موافق للنقل والعقل، لا خلاف فيه بين العقلاء][2].

فصل

فإن قيل: فما حكم المستفتي مع هٰذا المفتي الذي لم يطابق قوله فعله؛ هل يصح تقليده في باب التكليف، أم لا؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه أو لا.

فالجواب: أن هٰذه المسألة مبنية على ما تقدم، فإن أخذت من جهة الصحة في الوقوع فلا تصح؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتي فكذٰلك يقال بالنسبة إلى المستفتي، هٰذا هو المطرد والغالب، وما سواه كالمحفوظ النادر الذي لا يقوم منه أصل كلي بحال، وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعي؛ فالفقه فيها ظاهر، فإن كانت مخالفته ظاهرةً قادحة في عدالته؛ فلا يصح إلزامه،

(١) الأبيات من قصيدة لأبي الأسود الدؤلي في «شرح شواهد المغني» (١٩٤)، ومنها:
يا أيها الرجل المعلم غيره هلاَّ لنفسك كان ذا التعليم
وفي «البيان والتبيين» (١ / ١٩٨) للجاحظ عدا الثالث، وعزاهما للأفوه الأودي، وفيه:
فهناك تُعذَرُ إنْ وَعَظْتَ ويُقْتَدى بالقولِ منك ويُقْبَلُ التعليمُ
ويروى بعضها للمتوكل الليثي. انظر: «حماسة البحتري» (١٧٣).

(٢) انظر: «الاجتهاد في الإسلام» لنادية العمري (ص ١١٣ ـ ١١٥)، وما بين المعقوفتين سقط من (م).

إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقهُ، وغير العدل لا يوثق به، وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة في نفس الأمر؛ إذ لا يمكن علم ذلك إلا من جهته، وجهته غير موثوق بها؛ فيسقط الإلزام عن المستفتي، وإذا سقط الإلزام عن المستفتي؛ فهل يبقى إلزام[1] المفتي متوجهاً أم لا؟ يجري[2] ذلك على الخلاف في مسألة حصول الشرط الشرعي: هل هو شرط[3] في التكليف أم لا؟ وذلك مقرر في كتب الأصول[4]، وإن لم تكن مخالفته قادحة في عدالته؛ فقبول قوله صحيح، والعمل عليه مبرىء للذمة، والإلزام الشرعي متوجهٌ عليهما معاً.

* * * * *

---

(١) أي: هل يبقى مكلفاً بالإفتاء مع فقد الشرط الشرعي وهو العدالة أو لا؟ (د).

(٢) قد يقال: وهل العدالة شرط في تكليفه بالإبلاغ، أم هي شرط شرعي لإلزام المستفتى الأخذ بأقواله؟ (د).

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك في التكليف، وتبرأ الحنفية من كون ذلك عاماً، وقالوا: إنه لا يقول به عاقل، بل النزاع بينهم وبين الشافعية في خصوص تكليف الكفار بفروع الشريعة لا غير، وعليه لا محل لإجراء هذا الخلاف هنا حتى يعد تسليم أن العدالة شرط في وجوب الإبلاغ. (د).

(٤) انظر منها على سبيل المثال: «البحر المحيط» (٦ / ٢٠٤) للزركشي، و«المستصفى» (٢ / ٣٥٠)، و«إعلام الموقعين» (١ / ١١ و٤ / ٢٢٠)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٣٨٥ ـ مع حاشية البناني)، و«المجموع» (١ / ٧٦)، و«روضة الناظر» (٣ / ٩٦٠ ـ ط المحققة)، و«أدب المفتي والمستفتي» (ص ١٠٧) لابن الصلاح، و«صفة الفتوى» (ص ١٣) لابن حمدان، و«الفتيا ومناهج الإفتاء» (ص ٤٠) للأشقر، و«الفتوى في الإسلام» (ص ٦٢ ـ ٦٣) للقاسمي، و«إرشاد الفحول» (ص ٢٩٦).

المسألة الرابعة[1]

المفتي البالغ ذِروة[2] الدرجة هو الذي يَحمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهبَ الشِّدَّة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحة هٰذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة؛ فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكلفِ الحملُ على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذٰلك في المستفتين؛ خرج عن قصد الشارع، ولذٰلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين[3].

وأيضاً[4]؛ فإن هٰذا المذهب كان المفهومَ من شأن رسول الله ﷺ وأصحابه الأكرمين، وقد رد[5] عليه الصلاة والسلام التبتل[6].

وقال لمعاذ لمَّا أطال بالناس في الصلاة: «أفَتَّانٌ أنت يا مُعاذ؟»[7].

---

(١) نقل جُلَّ هٰذه المسألة عن المصنِّف القاسمي في «الفتوى» (ص ٥٦ ـ ٦٠).

(٢) قال (ماء): «جمعها (ذرى)، وهي من الدّرجات».

(٣) انظر أدلة هٰذا من الكتاب والسنة وآثار السلف في: رسالة السخاوي «الجواب الذي انضبط عن «لا تكن حُلواً فَتُسْتَرط»» بتحقيقي، و«العزلة» (ص ٢٠٧، ٢٣٦ ـ ط المحققة) للخطابي، و«الموشى» (ص ٨٣ ـ ٨٤) لابن الوشّاء ـ وهو مطبوع بعنوان «الظرف والظرفاء» تصرّفاً من المحقق، وهو غير جيّد، والله الموفِّق ـ، و«الغلوّ في الدين».

(٤) دليلٌ ثانٍ غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التي تقدمت له في كتاب المقاصد في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث. (د).

(٥) أي: على جماعة من أصحابه طلبوا منه ذٰلك. (د).

(٦) مضى تخريجه (١ / ٥٢٢)، وهو صحيح.

(٧) مضى تخريجه (١ / ٥٢٨)، وهو صحيح.

وقال: «إنَّ مِنكم مُنَفِّرين»[1].

وقال: «سَدِّدوا، وقارِبوا، واغدُوا ورُوحوا وشيءٌ من الدُّلْجة، والقصدَ القصدَ تَبلُغُوا»[2].

وقال: «عليكم من العملِ ما تُطيقون؛ فإنَّ اللهَ لا يَمَلُّ حتى تمَلُّوا»[3].

وقال: «أحبُّ العملِ إلى اللهِ ما داوم عليه صاحبهُ وإن قَلَّ»[4].

ورد عليهم الوصال[5]، وكثير من هٰذا.

وأيضاً؛ فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، أما في طرف التشديد؛ فإنه مَهلكة، وأما في طرف الانحلال؛ فكذٰلك أيضاً لأن المستفتي إذا ذُهب به مذهب العَنَت والحرَج بُغِّض إليه الدِّين، وأدَّى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد، وأما إذا ذهب به مذهب

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٢٨)، وهو صحيح.

(٢) مضى تخريجه (٢/٢٠٨) وهو في «الصحيحين»، وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ ما نصُّه: «أي: اطلبوا السداد أي الصواب والقصد في القول والعمل، وأصل السداد: إغلاق الخلل وردم الثلم، والمقاربة قريبة من هٰذا المعنى؛ فقوله ﷺ: «سددوا وقاربوا» مراد به اطلبوا بأعمالكم السداد والاستقامة، وهو القصد في الأمر والعدل فيه فلا تميلوا بها[1] إلى الأطراف، ولمغايرة الثاني للأول في المعنى اللغوي عطف عليه، وأغدوا؛ أي: بكروا بأعمالكم، والغدوة نقيض الرواح، والدلجة؛ بالضم: سير الحر[2]، وبالفتح: سير الليل كله».

(٣) مضى تخريجه (١ / ٥٢٥).

(٤) مضى تخريجه (٢ / ٤٠٤)، وفي (د) و (ف): «ما دام».

(٥) مضى ذٰلك في أحاديث عديدة، انظر منها: (٢ / ٢٣٩).

---

(١) في (م): «فلا تميلوا بأنفسكم...».

(٢) في (م): «السير في وقت الحر».

الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرعُ إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مُهلك، والأدلة كثيرة.

فصل

فعلى هٰذا يكون الميل إلى الرُّخص في الفتيا بإطلاق مضاداً[1] للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له [أيضاً][2].

وربمـا فهم بعض النـاس أن ترك التـرخص تشديد؛ فلا يجعل بينهما وسطاً، وهٰذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب، ومن تأمل موارد الأحكـام بالاستقـراء التام عرف ذٰلك، وأكثرُ مَن هٰذا شأنه مِن أهل [الانتماء إلى][3] العلم يتعلق بالخـلاف الـوارد في المسائل العلمية، بحيث يتحرى[4] الفتـوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتي، بناء منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقه، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهٰذا المعنى، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة، وهٰذا قلبٌ للمعنى المقصود في الشريعة، وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشقات التي يُتَرخَّصُ بسببها، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى، وأن الشريعة حملٌ على التوسط لا على مطلق التخفيف، وإلا؛ لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرج ومخالف للهوى، ولا على مطلق التشديد؛ فليأخذ الموفق في هٰذا الموضوع حذرَه؛ فإنه مزلَّة قدم على وضوح الأمر فيه[5].

---

(١) في الأصل: «مضاد».   (٢) سقط من (ط).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٤) تقدم الكلام على هٰذا بأوفى بيان في المسألة الثالثة ولواحقها من كتاب الاجتهاد.

(٥) تكلَّم بعض الأصوليين على هٰذه المسألة على هٰذا النحو: «هل يجب الأخذ بأخفِّ القـولين أو الأثقـل؟»، وذكـر ذٰلك المصنف في آخر المسألة الثالث من الطرف الأول من كتاب =

فصل

قد يسوغ للمجتهد أن يحمّل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط، بناء على ما تقدم في أحكام الرخص، ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يُخفي ما لعله يُقتدى[1] به فيه فربما اقتدى به فيه مَن لا طاقة له بذلك العمل فينقطع وإن اتفق ظهـوره للناس نبه عليه، كما كان رسول الله ﷺ يفعل؛ إذ كان قد فاق الناسَ عبادةً وخلقاً، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة؛ فربما اتبع لظهور عمله؛ فكان ينهى عنه في مواضع؛ كنهيه عن الوصال، ومراجعته لعمرو بن العاص[2] في سرد الصوم[3].

وقد قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: ٧].

وأمر بحل الحبل[4] الممدود بين السّاريتين[5].

= الاجتهاد مع الأدلة معتمداً على الرازي، واختار المصنِّف قولاً آخر، وهو صحيح من حيث الجملة وعلى وجه العموم، وإلا يلزم في كثير من المسائل القول إما بالأخفّ أو الأثقل، والمرجِّح النَّص والدليل، نعم، يظهر أهمية كلام المصنِّف في مجمل ما يُفتى به؛ المطلوب ما قرر، على الرغم من صبـغ فقـه ابن عباس بالتَّرخص في كثير من المسائل، وصبغ فقه ابن عمر بالتشدد في كثير من المسائل، وقصة المنصور مع مالك، وذكره هٰذا أمر مشهور، ولٰكن في صحتها نظر كبير، ولتحقيق ذٰلك موطن آخر.

وانـظر في المسـألـة: «المحصـول» (٦ / ١٥٩ - ١٦٠)، و«شـرح المحلِّي على جمع الجوامع» (٢ / ٣٥٢).

(١) في (ط): «أن يقتدى».

(٢) كان المراجعة لعبدالله بن عمرو بن العاص لا لعمرو نفسه. (د).

(٣) مضى تخريج ذٰلك (٢ / ٢٤٠)، وهو صحيح.

(٤) حبل وضعته زينب أم المؤمنين رضي الله عنها حتى إذا فترت تعلقت به. (د).

قلت: مضى تخريج ذٰلك (١ / ٥٢٨)، وهو صحيح.

(٥) أي: ليتعلقوا به خشية النوم. (ف) و(م).

وأنكر على الحوْلاء بنت تُوَيْتٍ قيامها الليل[1].

وربما ترك العمل[2] خوفاً أن يعمل به الناس فيفرض عليهم.

ولهٰذا ـ والله أعلم ـ أخفى السلف الصالح أعمالهم لئلا يتخذوا قدوة، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره، وإذا كان الإظهار عرضة للاقتداء؛ لم يظهر منه إلا ما صح للجمهور أن يحتملوه.

فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح؛ فلينظر المقلِّد أي مذهب كان أجرى على هٰذا الطريق فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله، ولٰكن الترجيح فيها لا بد منه؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدم، وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد؛ فقد قالوا[3] في مذهب داود لمَّا وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعة حدثت بعد المئتين، وقالوا في مذهب أصحاب الرأي[4]: لا يكاد المُغرِق[5] في القياس إلا يُفارقُ السنة، فإن كان ثمَّ رأي بين هٰذين؛ فهو الأولى بالاتباع، والتعيين في هٰذا المذهب موكول إلى أهله، والله أعلم.

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٢٧).

(٢) كقيام رمضان جماعة في المسجد. (د). قلت: تقدم مع تخريجه (٤ / ٤٢٣).

(٣) المذكور قول القاضي عياض كما قدمناه (٣ / ٤٢٠)، وانظر لزاماً تعليقنا عليه.

(٤) المذكور قول مالك على ما في «الاعتصام» (٢ / ٦٣٨ ـ ط ابن عفان) أو قول أصبغ، على ما مضى عند المصنف (ص ١٩٩).

(٥) كذا في (ط)، وفي النسخ المطبوعة: «المعرق» بعين مهملة، وتصحف في «الاعتصام» إلى «المفرق» بالفاء، والصواب ما أثبتناه، وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ ما نصه: «أي: المناضل فيه، المتوغل في مناحيه».

الطَّرفُ الثَّالثُ

فيما يتعلق بإعمال قول المجتهد المقتدى به [وحكم الاقتداء به][1]

[ويحتوي على مسائل][2]

---

(١) سقط من (ط).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

المسألة الأولى

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية؛ فلا يسعه في الدين إلا السؤال عنها على الجملة[1] لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل، وإنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] لا على ما يفهمه[2] كثير من الناس، بل على ما قرره الأئمة في صناعة النحو، أي: إن الله يعلمكم

---

(١) أي: سواء أسأل عنها وطلب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما في العقائد وكما في الفروع إن كان من أهل الاستقلال، أم سأل بمقدار ما يصحح به عمله فقط، وأيضاً، سواء أكان سؤاله لمن هو أهل أم لا . . . إلخ، ما سيبينه في المسألة الثانية. (د).

(٢) يفهمونها على حد: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾ [الأنفال: ٢٩]؛ إلا أن فهمهم لا تساعده قواعد اللغة الفصحى؛ لأنه مبني على أن جملة ﴿ويعلمكم﴾ حال مقدرة، أو بمعنى مضموناً لكم التعليم، وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى، ولٰكن الجملة المضارعية المثبتة وقوعها حالاً بالواو قليل؛ حتى قالوا: لا بد له من التأويل، والوجه الثاني أن هٰذه الجمل الثلاث مستقلة بعضها عن بعض؛ فالأولى طلب تقوى الله، والثانية وعد بالإنعام، والثالثة غاية التعظيم، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرهوا تكرار اللفظ الواحد في الجمل المتعاقبة. (د).

قلت: نبّه شيخُ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٨ / ١٧٧) على خطأ فهم الآية، قال رحمه الله تعالى بعد كلام: «وقد شاع في لسان العامّة أنّ قوله: ﴿اتقوا الله ويعلِّمُكم الله﴾ من الباب الأول، حيث يستدلُّون بذلك على أنَّ التَّقوى سبب تعليم الله، وأكثر الفضلاء يطعنون في هٰذه الدلالة؛ لأنه لم يربط الفعل الثاني بالأول ربط الجزاء بالشَّرط، فلم يقل: «اتَّقوا الله ويُعَلِّمُكم»، ولا قال: «فيعلمكم»، وإنما أتى بواو العطف، وليس من العطف ما يقتضي أن الأوَّلَ سبب الثاني»، ثم قال (١٨ / ١٧٧ ـ ١٧٨): «وقد يقال: العطف قد يتضمن معنى الاقتران والتزام، كما يقال: «زرني وأزورك»، و«سلِّم علينا ونسلِّم عليك»، ونحو ذٰلك مما يقتضي اقتران الفعلين، والتعاوض من الطرفين»، قال: «فقوله: ﴿واتقوا الله ويعلِّمكم الله﴾ قد يكون من هٰذا الباب؛ فكلٌّ من تعليم الرَّبِّ وتقوى العبد يقارب الآخر ويلازمه ويقتضيه، فمتى علَّمه الله العلم النافع اقترن به التقوى بحسب ذٰلك، ومتى اتَّقاهُ زاده من العلم . . . وهلّم جرًّا».

على كل حال فاتقوه، فكأن الثاني سبب في الأول[1]؛ فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً، وهو يقتضي تقدم العلم على العمل، والأدلة على هٰذا المعنى كثيرة[2]، وهي قضية لا نزاع فيها؛ [فلا فائدة في التطويل فيها][3]، لٰكنها كالمقدمة لمعنى آخر، وهي:

* * * * *

---

(١) في (ماء): «فكان الثاني سبباً في الأول».

(٢) انظر بعضها في «صحيح البخاري» (كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، ١ / ١٥٩)، و«روضة الطالبين» (ص ٩٢) للغزالي.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

المسألة الثانية

وذٰلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه؛ لأنه إسنادُ أمر إلى غير أهله، والإجماع على عدم صحة مثل هٰذا[1]، بل لا يمكن[2] في الواقع؛ لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري، وأنا أسند أمري لك فيما نحن في الجهل[3] به على سواء، مثل هٰذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له: دُلَّني في هٰذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواءٌ؛ لَعُدَّ من زمرة المجانين، فالطريق الشرعي أولى؛ لأنه هلاك أخروي، وذٰلك هلاك دنيوي خاصة، والإطناب في هٰذا أيضاً غير محتاج إليه؛ غير أنا نقول بعده:

إذا تعين عليه السؤال؛ فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذٰلك المعنى الذي يسأل عنه؛ فلا يخلو أن يتحد في ذٰلك النَّظر[4] أو يتعدَّد، فإن اتحد؛ فلا إشكال، وإن تعدَّد؛ فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به أهل الأصول، وذٰلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان [قد] اطلع على فتاويهم قبل ذٰلك، وأراد أن يأخذ بأحدها؛ فقد تقدم قبل هٰذا أنه لا يصح له إلا الترجيح لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله، وتخييرهُ يفتح له باب اتباع الهوى؛ فلا سبيل إليه ألبتة، وقد[5] مر في ذٰلك تقريرٌ حسن في هٰذا الكتاب؛ فلا نعيده.

---

(١) حكى الإجماع الرازي في «المحصول» (٦ / ٨١) وغيره.

(٢) أي: حصوله من العقلاء. (د). وفي (ط) بعده: «في الوقائع».

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «بالجهل».

(٤) هٰكذا في الأصل، وفي (د) و (ط) و (ماء): «القطر».

(٥) في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها. (د).

المسألة الثالثة

حيث يتعين[1] الترجيح؛ فله طريقان: أحدهما عام، والآخر خاص.

فأما العام؛ فهو المذكور في كتب الأصول؛ إلا أن فيه موضعاً يجب أن يتأمل ويحترز منه، وذٰلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أو على أهلها القائلين بها، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدُّون بها ويراعونها، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في الفتوى، وهو غير لائق بمناصب المرجحين، وأكثر ما وقع ذٰلك في الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه[2]؛ فلنذكر هنا أموراً يجب التنبُّه لها:

أحدها: أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك[3] في الوصف الذي تفاوتا فيه، وإلا؛ فهو إبطال لأحدهما، وإهمال لجانبه رأساً، ومثل[4] هٰذا لا يسمى ترجيحاً، وإذا كان كذٰلك؛ فالخروج في [ترجيح] بعضِ المذاهب على بعضٍ إلى القدح في أصل الوصف بالنسبة إلى أحد المتصفين خروج عن نمط[5] إلى نمط آخر مخالف له، وهٰذا ليس من شأن العلماء، وإنما الذي يليق بذٰلك الطعن والقدح في حصول ذٰلك الوصف لمن تعاطاه وليس من أهله، والأئمة المذكورون برءاء[6] من ذٰلك؛ [فهٰذا][7] النمط لا يليق بهم.

---

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٢٩١ - ٢٩٣)، و«بدعة التعصب المذهبي» للشيخ محمد عيد عباسي.

(١) في (ط): «تعين».

(٣) في (ف) و(م): «بين الاشتراك»، وقالا: «لعله: «بعد الاشتراك»»، وفي (ط): «مع الاشتراك».

(٤) في (د): «مثله».

(٥) لعل فيه سقط كلمة «الترجيح». (د).

(٦) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم. . . إلخ ما تقدم. (د).

(٧) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

والثاني: أن الطعن في مساق الترجيح يبين[1] العناد من أهل المذهب[2] المطعون عليه، ويزيد في دواعي التمادي والإصرار على ما هم عليه؛ لأن الذي غُضَّ من جانبه مع اعتقاده خلافَ ذٰلك حقيقٌ بأن يتعصب لما هو عليه ويُظهر محاسنه؛ فلا يكون للترجيح المسوق هٰذا المساقَ فائدة زائدة على الإغراء بالتزام [المذهب][3]، وإن كان مرجوحاً؛ فكأن[4] الترجيح لم يحصل.

والثالث: أن هٰذا الترجيح مُغرٍ بانتصاب المخالف للترجيح بالمثل أيضاً؛ فبينا نحن نتتبع المحاسن[5] صرنا نتتبع القبائح [من الجانبين]، فإن النفوس مجبولة على الانتصار لأنفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها، فمن غض من جانب صاحبه غض صاحبهُ من جانبه؛ فكأنَّ المرجحَ لمذهبه على هٰذا الوجه غاضٌّ من جانب مذهبه؛ فإنه تسبب في ذٰلك كما في الحديث: «إنَّ مِن أكبرِ الكبائرِ أن يسُبَّ الرجلُ والدَيه». قالوا: وهل يسبُّ الرجلُ والديه؟ قال: «يسُبُّ أبا الرجلِ فيسبُّ أباه، ويَسبُّ أمَّه فيسُبُّ أمَّه»[6]؛ فهٰذا من ذٰلك.

وقد منع الله أشياء من الجائزات[7] لإفضائها إلى الممنوع؛ كقوله: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤].

وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ الآية [الأنعام: ١٠٨].

وأشباه ذٰلك.

---

(١) أي: يثيره. (د). قلت: في (ط): «يثير».

(٢) في الأصل: «المذاهب».

(٣) سقط من (د)، وفي الأصل: «المذاهب».

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «فإن».

(٥) أي: لترجح بها صار كل منا يبحث عن القبائح عند الآخر، يزعم أن ذٰلك يرجح مذهبه. (د).

(٦) مضى تخريجه (٣ / ٧٦).

(٧) أي: فما بالك بالممنوعات؟ (د).

والرابع: أن هٰذا العمل مورِثٌ للتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب، وربما نشأ الصغير منهم على ذٰلك حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب بغض من خالفهم فيتفرقوا شيعاً، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا﴾ الآية [آل عمران: ١٠٥].

وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩].

وقد مر تقرير هٰذا المعنى قبل؛ فكلُّ ما أدَّى إلى هٰذا ممنوع؛ فالترجيح بما يؤدي إلى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء ممنوع.

ونقل الطبري[1] عن عمر بن الخطاب ـ وإن لم يصحح سنده[2] ـ أنه لما أرسل الحطيئة من الحبس في هجائه[3] الزبرقان بن بدر؛ قال له: «إياك والشِّعر! قال: لا أقدر يا أمير المؤمنين على تركه، مأكلةُ عيالي، ونَمْلةٌ على لساني[4]. قال: فشبِّب بأهلك، وإياك وكلَّ مدحة مُجحفة. قال: وما هي؟ قال: تقول بنو فلان خير من بني فلان، امدح ولا تفضِّل. قال: أنت يا أمير المؤمنين أشعر مني».

فإنْ صحَّ هٰذا الخبر، وإلا؛ فمعناه صحيح، فإن المدح إذا أدى إلى ذم الغير كان مجحفاً، والعوائد شاهدة بذٰلك.

والخامس: أن الطعن والتقبيح في مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى

---

(١) في كتابه «تهذيب الآثار» (٢ / ٢ / ٢٠ / رقم ٢٧١٨)؛ قال: ثنا الزبير بن بكار ثني محمد بن الضحاك بن عثمان عن أبيه؛ قال: «لما أرسل عمر...»، والخبر مرسل، بل معضل؛ فإسناده ضعيف.

(٢) الصواب أنه سكت عليه، ولم يضعّفه.

(٣) في الأصل والنسخ المطبوعة كلها: «هجاء»، والتصويب من «تهذيب الآثار» و(ط).

(٤) أي: قرحة فيه لا تنفك عنه. (ف) و(م).

التغالي والانحراف في المذاهب، زائداً إلى ما تقدم؛ فيكون ذٰلك سبب[1] إثارة الأحقاد الناشئة عن التقبيح الصادر بين المختلفين في معارض[2] الترجيح والمحاجَّة.

قال الغزالي في بعض كتبه: «أكثر الجهالة[3] إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جُهال أهل الحق، أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلاء[4]، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء؛ فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها، حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة، ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء؛ لما وجد مثل هٰذا الاعتقاد مستقرّاً[5] في قلب مجنون فضلاً عن قلب عاقل».

هٰذا ما قال، وهو الحق الذي تشهد له العوائد الجارية[6].

(١) لعله «بسبب» كما يدل عليه لاحق الكلام؛ فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالي في مجافاة الحق، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع في معرض المحاجة كما سيمثل له في كلام الغزالي. (د).

(٢) في (ط): «معرض».

(٣) في (ط) و«الاعتصام» (٢ / ٢٣٠ ـ ط رشيد رضا، و٢ / ٧٣٢ ـ ط ابن عفان): «الجهالات».

(٤) من قولهم: «أدلى فلان في فلان»؛ أي: قال قبيحاً، وليس المراد الإدلاء بالحجة لأنه لا يناسب ما قبله وما بعده. (د).

قلت: تصحفت في «الاعتصام» (ط رضا) إلى: «والإدلال»، وفي طبعة ابن عفان: «والإذلال».

(٥) في «الاعتصام» (٢ / ٢٣٠ ـ ط رضا): «مستفزاً»، وفيه (٢ / ٧٣٢ ـ ط ابن عفان): «مستنفراً»، وكلاهما خطأ.

(٦) زاد في «الاعتصام» عليه: «فالواجب تسكين الثائرة ما قدر على ذٰلك، والله أعلم».

وقد جاء في حديث الذي لطم وجه اليهودي القائل: «والذي اصطفى موسى على البشر» أن النبي ﷺ غضب وقال: «لا تفضِّلوا بينَ الأنبياءِ»[1]، أو: «لا تفضلوني على موسى»[2]، مع أن النبي ﷺ جاء بالتفضيل[3] أيضاً؛ فذكر المازري[4] في تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد: لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلاً يؤدي إلى نقص بعضهم، قال:

«وقد خرج الحديث على سبب، وهو لطم الأنصاري وجه اليهودي؛ فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من هٰذه الفعلة انتقاص [حق][5] موسى [عليه السلام][5]؛ فنهى عن التفضيل المؤدِّي إلى نقص الحقوق».

قال عياض[6]: «وقد يحتمل أن يقول هٰذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به أمته، لٰكن نهاه عن الخوض فيه والمجادلة به؛ إذ قد يكون ذٰلك ذريعة إلى

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وإن يونس لمن المرسلين﴾، ٦ / ٤٥٠ ـ ٤٥١ / رقم ٣٤١٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى ﷺ، ٤ / ١٨٤٤ / رقم ٢٣٧٣ بعد ١٥٩) عن أبي هريرة مرفوعاً: «لا تُفضِّلوا بين أنبياء الله؛ فإنه يُنفخ في الصُّور، فَيَصْعَقُ من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله، قال: ثم ينفخ فيه أخرى؛ فأكونُ أوَّلَ مَنْ بُعِثَ ـ أو: في أوَّل من بُعِثَ ـ، فإذا موسى عليه السلام آخذ بالعرش. . .» لفظ مسلم.

ولفظ البخاري: «لا تفضِّلوا بين أولياء الله».

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى ﷺ، ٤ / ١٨٤٤ / رقم ٢٣٧٣ بعد ١٦٠)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١١ / ٥٠٩)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣١ و٣٣) عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «لا تخيِّروني على موسى؛ فإنَّ الناس. . .».

(٣) أي: التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى؛ فهو راجع للروايتين. (د).

(٤) في كتابه: «المعلم بفوائد مسلم» (٣ / ١٣٤).

(٥) زيادة من «المعلم»، وما بين المعقوفتين الأخرتين من «المعلم» و (ط).

(٦) ونقله عنه الأبي في «إكمال إكمال العلم» (٦ / ١٦٦).

ذكر ما لا يحب منهم عند الجدال، أو ما يحدث[1] في النفس لهم بحكم الضجر والمراء؛ فكان نهيه عن المماراة في ذٰلك كما نهى عنه في القرآن[2] وغير ذٰلك». هٰذا ما قال، وهو حق[3]، فيجب أن يعمل به فيما بين العلماء؛ فإنهم ورثة الأنبياء.

فصل

وأما[4] إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة؛ فلا حرج فيه، بل هو مما لا بد منه في هٰذه المواطن، أعني: عند الحاجة إليه، وأصله من الكتاب قول الله تعالى: ﴿۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ الآية [البقرة: ٢٥٣]؛ بين أصل التفضيل، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل.

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ ۖ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء: ٥٥].

وفي الحديث من هٰذا كثير: [كقوله] لما سئل: من أكرمُ الناس؟ فقال: «أتقاهم». فقالوا: ليس عن هٰذا نسألك. قال: «فيوسف، نبيُّ الله ابن نبيِّ الله

---

(١) معطوف على «ذكر»؛ أي: ذريعة إلى أن يحدث في نفوسهم شيء لا يليق بمقامهم بسبب ضجرها من المراء والجدل، وإن لم يتكلم به. (د).

(٢) ولا تجادلوا أهل الكتاب. (د).

(٣) ذهب الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٣ / ٥٧ ـ ط المحققة) إلى قول آخر، وهو حسن؛ فقال رحمه الله تعالى: «... وكان هٰذا عندنا والله أعلم على التفضيل بينهم، وعلى التخيير بينهم بآرائنا، وربما لم يُوقِفْنا عليه، ولم يبيِّنه لنا، فأما ما بيَّنه لنا وأعلمنا؛ فقد أطلقه لنا، وعاد ما نهى عنه في هٰذا الباب إلى ما سوى ذٰلك مما لم يُبيِّنه لنا، ولم يُطْلق لنا القول فيه بما قد تولاَّهُ عز وجل ومنعنا منه، واللهَ نسألُه التوفيق».

(٤) سقط من (ط).

ابن نبيٍّ الله ابن خليل الله». قالوا: ليس عن هٰذا نسألك. قال: «فعن معادن العرب تسألوني؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»[1].

وقال عليه الصلاة والسلام: «بينما موسى في ملأ من بني إسرائيل جاءه رجل، فقال: هل تعلمُ أحداً أعلمَ منك؟ قال: لا. فأوحى اللهُ إليه: بلى، عبدنا خضِر»[2].

وفي رواية: «أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل؛ فَسُئل: أيُّ الناس أعلم؟ قال: أنا. فعتب الله عليه إذ[3] لم يردَّ العلم إليه. قال له: بلى لي عبدٌ بمجمعِ البحرين هو أعلم منك» الحديث[4].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى **﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾**، ٦ / ٣٨٧ / رقم ٢٣٥٣، وباب **﴿أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت﴾**، ٦ / ٤١٤ /رقم ٣٣٧٤، وباب قول الله تعالى: **﴿لقد كان في يوسف وإخوته آياتٌ للسَّائلين﴾**، ٦ / ٤١٧ / رقم ٣٣٨٣، وكتاب المناقب، باب قول الله تعالى **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم...﴾**، ٦ / ٥٢٥ / رقم ٣٤٩٠، وكتاب التفسير، باب **﴿لقد كان في يوسف وإخوته آياتٌ للسائلين﴾**، ٨ / ٣٦٢ / رقم ٤٦٨٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب من فضائل يوسف عليه السلام، ٤ / ١٨٤٦ - ١٨٤٧ / رقم ٢٣٧٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب ما ذكر في ذهاب موسى عليه السلام في البحر إلى الخضر، رقم ٧٤، وباب الخروج في طلب العلم، رقم ٧٨، وكتاب الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، رقم ٣٤٠٠، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿إنَّما قولنا لشيء﴾**، رقم ٧٤٧٨)، وأحمد (٥ / ١١٦)، وابن جرير في «التفسير» (١٥ / ٢٨٢) عن أبيّ بن كعب رضي الله عنه.

(٣) في (د): «إذا».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب ما يُستحبُّ للعالم إذا سُئل: أيّ الناس أعلم، رقم ١٢٢، وكتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، رقم ٣٢٧٨، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب منه، رقم ٣٤٠١، وكتاب التفسير، باب **﴿وإذ قال موسى لفتاه لا أبْرَحُ حتى** =

واستبَّ رجـلٌ من المسلمين ورجلٌ من اليهود؛ فقال المسلم: «والذي اصـطفى محمـداً على العالمين. في قسم يقسم به؛ فقال اليهودي: والذي اصـطفى موسى على العـالمين. . .» إلى أن قال عليه الصلاة والسلام: «لا تخيروني على موسى؛ فإن الناس يَصعقون فأكونُ أولَ من يفيق؛ فإذا موسى آخذٌ بجانب العرش؛ فلا أدري أكان فيمن صَعق فأفاق أو كان ممن استثنى اللهُ»[1].

وفي رواية: «لا تفضلوا بين الأنبياء؛ فإنه ينفخ في الصور» الحديث[2].

فهٰذا[3] نفي للتفضيل مستند إلى دليل، وهو دليل على صحة التفضيل في الجملة إذا كان ثم مرجح، وقال: «كمل من الرجال كثيرٌ، ولم يكمل من النساء؛ إلا آسية امرأة فرعون، ومريم ابنة عمران، وإن فضل عائشة على النساءِ كفضل الثريد على سائر الطعام»[4].

= أبلغ. . .﴾، رقم ٤٧٢٥، وباب ﴿قال أرأيت إذ أوينا إلى الصَّخرة﴾، رقم ٤٧٢٧، وكتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً في الأيمان، رقم ٦٦٧٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر عليه السلام، ٤ / ١٨٤٧ / رقم ٢٣٨٠) عن أبيّ بن كعب رضي الله عنه.

(١) مضى تخريجه قريباً، وفي (ط): «فإذا موسى باطش».

(٢) مضى تخريجه قريباً.

(٣) أي: فهٰذا النوع في حديثي موسى نهي عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح، فإذا كان له مرجح ومستند؛ فلا مانع منه كما في الأحاديث الأخرى، ومنه يعلم أن الأصل هٰكذا: «نفي للتفضيل إذا كان غير مستند إلى دليل» كما يرشد إليه ما بعده. (د).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وضرب الله مثلاً للذين آمنوا امرأة فرعون﴾، ٦ / ٤٤٨ / رقم ٣٤١١، وباب قوله تعالى: ﴿إذ قالتِ الملائكة يا مريم. . .﴾، ٦ / ٤٧١ ـ ٤٧٢ / رقم ٣٤٣٣، وكتاب فضائل الصحابة، باب فضل عائشة رضي الله عنها، ٧ / ١٠٦ / رقم ٣٧٦٩، وكتاب الأطعمة، باب الثريد، ٩ / ٥٥١ / رقم ٥٤١٨، وكتاب فضائل الصحابة، باب فضائل خديجة أم المؤمنين، ٤ / ١٨٨٦ ـ ١٨٨٧ / رقم ٢٤٣١) عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

وقال للذي قال له: يا خير البرية: «ذاك إبراهيم»[1].

وقال في الحديث الآخر: «أنا سيد ولد آدم»[2].

وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق، وليس النظر هنا في وجه التعارض بين الحديثين[3] وإنما النظر في صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجملة، وهو ثابت[4] من الحديثين، وقال: «خيرُ القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[5].

وقال [ابن][6] عمر: «كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله ﷺ؛ فَنُخيِّرُ أبا بكر ثم عمر ثم عثمان»[7].

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل ﷺ، ٤ / ١٨٣٩ / رقم ٢٣٦٩) عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوَّة، ٤ / ١٧٨٢ / رقم ٢٢٧٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) (استدراك ٤).

(٤) أي: في كلٍّ منهما صراحة، وإن كان الأول يفيد تفضيل إبراهيم على جميع الخلق، والثاني يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم؛ فلذا كان بينهما تعارض كما قال المؤلف. (د).

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، ٥ / ٢٥٨ ـ ٢٥٩ / رقم ٢٦٥١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ٤ / ١٩٦٤ / رقم ٢٥٣٥) عن عمران بن حصين رضي الله عنه.

ولفظ البخاري: «خيركم قرني...»، ولفظ مسلم: «إنَّ خيركم قرني...»، و«خير هذه الأمة القرن الذي بُعثتُ فيه...».

(٦) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل ومن النسخ المطبوعة كلها، واستدركته من مصادر التخريج.

(٧) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أبي بكر بعد النبي ﷺ، ٧ / ١٦ / رقم ٣٦٥٥ ـ والمذكور لفظه ـ، وباب مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه، ٧ / =

وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة، وهم عبدالله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبدالرحمٰن بن الحارث بن هشام: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابتٍ في شيء من القرآن[1]؛ فاكتبوه بلسان قريش؛ فإنما نزل بلسانهم»[2]. ففعلوا ذٰلك.

وقال [ﷺ]: «خيرُ دور الأنصار [بنو النجار، ثم][3] بنو عبدالأشهل، ثم بنو الحارث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة، وفي كلِّ دور الأنصار خيرٌ»[4].

وقال: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدُّهم في الله عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بنُ جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبيٌّ بن كعب، ولكل أمة أمين، وأمين هٰذه الأمة أبو عبيدة بن الجرَّاح»[5].

= ٥٣ ـ ٥٤ / رقم ٣٦٩٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب في مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه، ٥ / ٦٢٩ ـ ٦٣٠ / رقم ٣٧٠٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب في التفضيل، ٤ / ٢٠٦ / رقم ٤٦٢٧، ٤٦٢٨).

(١) أي: من جهة الإملاء الذي ينبني على النطق لا في أصل الألفاظ، حاشا لله أن يكون ذٰلك في المتواترة ألفاظه لفظاً لفظاً. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المناقب، باب نزل القرآن بلسان قريش، ٦ / ٥٣٧ / رقم ٣٥٠٦، وكتاب فضائل القرآن، باب نزل القرآن بلسان قريش والعرب، ٩ / ٨ ـ ٩ / رقم ٤٩٨٤، وباب جمع القرآن، ٩ / ١٠ ـ ١١ / رقم ٤٩٨٧).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مناقب الأنصار، باب منقبة سعد بن عبادة، ٧ / ١٢٦ / رقم ٢٨٠٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب في خير دور الأنصار رضي الله عنهم، ٤ / ١٩٤٩ / رقم ٢٥١١) عن أبي أسيد رضي الله عنه.

(٥) أخرجه بهٰذا اللفظ الخطيب البغدادي في «الفصل للوصل» (ق ١٠٢ / ب ـ ١٠٣ / أ) من طريق إسماعيل بن عُلَيَّة ثنا خالد الحذَّاء عن أبي قلابة؛ قال: قال رسول الله ﷺ. . . وذكره =

وقال عبدالرحمن بن يزيد: «سألنا حذيفة عن رجلٍ قريب السَّمت والهَدْي من النبي ﷺ حتى نأخذ عنه؛ فقال: ما أعرفُ أحداً أقرب سَمْتاً وهَدْياً ودَلًّا بالنبي ﷺ من ابن أمِّ عبد»[1].

= مرسلاً، ثم قال: «وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «لكل أمة أمين...»».

وهٰذا تجويد من إسماعيل؛ فإنه ميَّز المرسل من المرفوع.

وأخرج ابن أبي شيبة في «المصنف» (٧ / ٤٧٢) عن ابن علية به مختصراً مرسلاً مقتصراً على «أرحم أمتي بأمتي...».

وأخرجه ابن الأعرابي في «معجمه» (رقم ٥٣٧) عن ابن عُليَّة به مختصراً مرسلاً مقتصراً على «أصدق أمتي حياء عثمان».

وأخرجه أيضاً (٧ / ٥٣١) ـ ومن طريقه مسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي عبيدة بن الجراح، ٤ / ١٨٨١ / رقم ٢٤١٩) عن ابن علية به مرفوعاً موصولاً مقتصراً على: «إنَّ لكل أمة أميناً...»، والمتتبع لطرق هٰذا الحديث يجزم بيقين أن الحديث من مرسل أبي قلابة عدا ذكر أبي عبيدة، وقد ظفرتُ بكلام جماعة من الحفاظ فيه نحو هٰذا؛ منهم البيهقي في «السنن الكبرى» (٦ / ٢١٠)، والحاكم في «معرفة علوم الحديث» (ذكر النوع السابع والعشرين، ص ١١٤)، والخطيب في «الفصل للوصل» (ق ١٠٢ / أ)، والدارقطني في «الأفراد» (ق ٩٦ / أ ـ مع ترتيبه)، وأبو نعيم الأصبهاني في «الرد على الرافضي» أو «تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة» (ص ١١٢ ـ ١١٣) ـ وأطلق التضعيف وأيَّده بكلام قوي ـ، وابن عبدالبر في «الاستيعاب» (١ / ٥٠ ـ مع الإصابة)، وابن تيمية في «منهاج السنة النبوية» (٧ / ٥١٢ ـ ٥١٣)، و«مجموع الفتاوى» (٤ / ١٠، ٤٠٨ ـ ٤٠٩ و٣١ / ٣٤٢)، و«الفتاوى المصرية» (١ / ٣٩٦ ـ ط دار الفكر)، ومحمد بن عبدالهادي في «جزء طرق حديث «أفرضكم زيد»»(ق ١٠ / أ ـ ١٠ / ب) ـ وقد فرغتُ من تحقيقه ـ، وابن حجر في «فتح الباري» (٧ / ٩٣).

وللحديث طرق أخرى وشواهد عديدة، جمعتُها وخرجتها وتكلمت عليها في دراسة مستقلة، وأثبتُّ فيها ما قررته آنفاً من أن الحديث مرسل بسياقه عدا ذكر أبي عبيدة، وهي مطبوعة بعنوان: «دراسة حديث: «أرحم أمتي بأمتي...»».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، ٧ / ١٠٢ / رقم ٣٧٦٢) ـ وهٰذا لفظه ـ، وكتاب الأدب، باب الهدي =

ولما حضر معاذاً الوفاة، قيل له: «يا أبا عبدالرحمٰن! أوصنا. قال: أجلسوني. قال: إن العلم والإيمان مكانهما، من ابتغاهما وجدهما (يقول ذٰلك ثلاث مرات)، والتمسوا العلم عند أربعة رهط؛ عند عُوَيْمر[1] أبي الدرداء، وعند سلمان[2] الفارسي، وعند عبدالله بن مسعود، وعند عبدالله بن سَلام...»[3] الحديث.

وقال عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر، وعمر»[4].

= الصالح، ١٠ / ٥٠٩ / رقم ٦٠٩٧).

وكتب (د) معرّفاً بابن أم عبد: «وهو عبدالله بن مسعود».

(١) في الأصل بياض.

(٢) في الأصل سليمان.

(٣) أخرجه البخاري في «التاريخ الصغير» (١ / ٧٣) ـ وهو «الأوسط» على التحقيق ـ، والترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب مناقب عبدالله بن سلام رضي الله عنه، ٥ / ٦٧١ / رقم ٣٨٠٤) ـ واللفظ له ـ، والنسائي في «فضائل الصحابة» (١٤٩)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٤ / ٨٦)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٤٦٧ ـ ٤٦٨) ـ ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٧ / ق ٤١٧) ـ، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٤١٦) من طريقين عن يزيد ابن عَميرة؛ قال: لما حضر... به، وتتمته: «الذي كان يهودياً فأسلم؛ فإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «إنه عاشر عشرة في الجنة»».

وإسناده حسن، وقال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث حسن صحيح غريب»، وقال قال الحاكم: «صحيح الإسناد».

وأخرجه الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٢ / ٥٥٠)، والخطيب البغدادي في «تالي التلخيص» (رقم ٢٩٨ ـ بتحقيقنا)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٧ / ق ٤١٧) من طرق ضعيفة عن معاذ به.

(٤) مضى تخريجه في التعليق على (٤ / ٤٥٦).

وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبني عليه من شعائر الدين، وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح، وإذا كان كذٰلك؛ فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذي لا يتعدى إلى سواه، وكذٰلك فعل السلف الصالح.

فصل

وربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم ممن يشار إليهم في أهل العلم أن صيَّروا الترجيح بالتنقيص تصريحاً أو تعريضاً دأبَهم، وعمروا بذٰلك دواوينهم، وسودوا به قراطيسهم؛ حتى صار هٰذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة في أصول الفقه أو كالترجمة، وفيه ما فيه مما أشير إلى بعضه، بل تطرق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فمن دونهم؛ فرأيت بعض التآليف المؤلفة في تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحَى التنقيص بمن جعله مرجوحاً وتنزيه[1] الراجح عنده مما نسب إلى المرجوح عنده، بل أتى الوادي فطمَّ على القرى؛ فصار هٰذا النحو مستعملاً فيما بين الأنبياء، وتطرق ذٰلك إلى شرذمة من الجهال؛ فنظموا فيه ونثَروا، وأخذوا في ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء، ولٰكن[2] مستندين إلى منقولات أخذوها على غير وجهها، وهو خروج عن الحق، وقد علمت السبب في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تفضِّلوا بينَ الأنبياءِ»[3]، وما قال الناسُ فيه؛ فإياكَ والدخول في هٰذه المضايق؛ ففيها الخروج عن الصراط المستقيم[4].

وأما الترجيح الخاص؛ فلنفرد له مسألة [على حدة]، وهي:

---

(١) في (ط): «وترجيح».

(٢) في (ط): «لٰكن» بإسقاط الواو، ويشير المصنف في كلامه السابق إلى ما أثير في عصره - واستمر إلى القرن العاشر - من المفاضلة بين محمد وإبراهيم عليهما الصلاة والسلام؛ وذكر نحوه ابن القيم في «جلاء الأفهام». وانظر: «الإشارات» (رقم ٨٢٠ - بقلمي).

(٣) مضى تخريجه (ص ٢٩٠).

(٤) انظر كلام المصنف المتقدم في آخر المسألة السادسة من النوع الأول من المقاصد.

المسألة الرابعة

وذٰلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين:

أحدهما: مَن كان منهم في أفعاله وأقواله وأحواله عند[1] مقتضى فتواه؛ فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام؛ حتى إذا أحببت الاقتداءَ به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال، كما كان رسول الله ﷺ يؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره.

فهٰذا القسم إذا وجد؛ فهو أولى ممن ليس كذٰلك، وهو القسم الثاني وإن كان في أهل العدالة مبرزاً؛ لوجهين:

أحدهما: ما تقدم في موضعه من أن مَن هٰذا حاله؛ فوعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقع[2] في القلوب ممن ليس كذٰلك؛ لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه، واستنارت كليته به، وصار كلامه خارجاً من صميم القلب[3]، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب، ومن كان بهٰذه الصفة؛ فهو من الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨]، بخلاف من لم يكن كذٰلك؛ فإنه وإن كان عدلاً وصادقاً وفاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هٰذه المبالغ، حسبما حققته التجربة العادية.

والثاني[4]: أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذٰلك القول، كما تقدم بيانه أيضاً؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب، وانقادت له بالطواعية النفوس، بخلاف من لم يبلغ ذٰلك المقام وإن كان فضله ودينه معلوماً، ولٰكن التفاوت الحاصل في هٰذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها؛ فمن زهَّد الناس في الفضول التي لا تقدح في العدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها؛ فتزهيده أنفع

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «على».
(٢) في (ط): «أرفع».
(٣) في (ط): «قلبه».
(٤) يحتاج إلى الفرق بين هٰذا الوجه وسابقه. (د).

من تزهيد من زهد فيها وليس بتارك لها، فإن ذلك مخالفة وإن كانت جائزة، وفي مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله.

فإذا اختلف مراتب المفتين في هذه المطابقة؛ فالراجح للمقلد أتِّباع من غلبت مطابقة قوله بفعله.

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي، فإذا طابق فيهما؛ [فهو الكمال، فإن تفاوت الأمر فيهما][1] - أعني فيما عدا شروط العدالة -؛ فالأرجح المطابقة في النواهي، فإذا وجد مجتهدان أحدهما مثابر على أن لا يرتكب منهياً عنه، لكنه في الأوامر ليس كذلك، والآخر مثابر على أن لا يخالف[2] مأموراً به، لكنه في النواهي على غير ذلك؛ فالأول أرجح في الاتباع من الثاني؛ لأن الأوامر والنواهي فيما عدا شروط العدالة إنما مطابقتها من المكملات ومحاسن العادات، واجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه:

أحدها: أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح، وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم.

والثاني: أن المناهي تمتثل[3] بفعل واحد وهو الكف؛ فللإنسان قدرة عليها في الجملة من غير مشقة، وأما الأوامر؛ فلا قدرة للبشر على فعل جميعها، وإنما تتوارد على المكلف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح؛ فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف [فعل] بعض النواهي، فإنه مخالفة

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢) أي: بقدر ما في قدرته كما تقدم له، وكما يأتي في قوله بعد: «فلا قدرة للبشر على فعل جميعها... إلخ». (د).

(٣) في (م): «تمثل».

في الجملة؛ فترك النواهي أبلغ في تحقيق[1] الموافقة.

الثالث: النقل؛ فقد جاء في الحديث: «فإذا نهيتُكم عن شيءٍ فانتهوا، وإذا أمرتُكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم»[2]، فجعل المناهي آكد في الاعتبار من الأوامر، حيث حتَّم في المناهي من غير مَثنويَّة، ولم يحتم ذٰلك في الأوامر إلا مع التقييد بالاستطاعة، وذٰلك إشعارٌ بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على مطابقة الأوامر.

* * * * *

---

(١) في (ط): «تحقق».

(٢) مضى تخريجه (١ / ٢٥٦).

المسألة الخامسة

الاقتداء بالأفعال الصادرة من[1] أهل الاقتداء يقع على وجهين:

أحدهما: أن يكون المقتدى به في الأفعال[2] ممن دل الدليل على عصمته كالاقتداء بفعل النبي ﷺ، أو فعل أهل الإجماع أو ما يعلم[3] بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطؤون على الخطأ؛ كعمل[4] أهل المدينة على رأي مالك.

والثاني: ما كان بخلاف ذٰلك.

فأما الثاني؛ فعلى ضربين:

أحدهما: أن ينتصب بفعله ذٰلك لأن يقتدى به قصداً؛ كأوامر الحكام ونواهيهم، وأعمالهم في مقطع الحكم، من أخذ وإعطاء ورد وإمضاء، ونحو ذٰلك، أو[5] يتعين بالقرائن قصده إليه تعبداً به واهتماماً بشأنه ديناً وأمانة.

والآخر: أن لا يتعين فيه شيء من ذٰلك.

فهٰذه أقسام ثلاثة، لا بد من الكلام عليها بالنسبة إلى الاقتداء.

فالقسم الأول لا يخلو أن يقصد المقتدي إيقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه[6] عليه المقتدى به، لا يَقصِد به إلا ذٰلك سواء عليه أفهم مغزاه أم لا،

---

(١) في الأصل و (ط): «عن».

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «بالأفعال».

(٣) واقعة موقع «من»؛ فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته. (د).

(٤) في الأصل و (ف) و (م) و (ط): «وعمل»، وكتب (ف): «لعله: «كعمل أهل المدينة»»، والمثبت من (د).

(٥) صنف آخر من أحد الضربين، وقوله: «والآخر... إلخ» هو الضرب الثاني؛ فلا هو ممن دل الدليل على عصمته، ولا هو ممن انتصب للاقتداء أو تعين قصده؛ فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط. (د). وفي (ط): «ويتعين».

(٦) كذا في (ط) و (ماء)، وفي (م): «دَلَّهُ»، وفي (م) و (ف): «وقعه».

من غير زيادة، أو يزيد عليه تنوية[1] المقتدى به في الفعل أحسن[2] المحامل مع احتماله في نفسه؛ فيبني في اقتدائه على المحمل الأحسن، ويجعله أصلاً يرتب عليه الأحكام ويفرع عليه المسائل.

فأما الأول؛ فلا إشكال في صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون، كما اقتدى[3] الصحابة بالنبي ﷺ في أشياء كثيرة؛ كنزع الخاتم الذَّهبي[4]، وخلع النعلين في الصلاة[5]، والإفطار في السفر[6]، والإحلال من

---

(١) في (ف) و(م): «تنـويه» بهاء في آخره، وفي (د) و(ط): «تنوية» بتاء مربوطة، وكتب (ف) هنا ما نصُّه: «من نواه بالتشديد: جعله ينوي، والمراد هنا حمله على أن المقتدي به قصد بفعله أحسن الوجوه، أو لعله منوية بالميم؛ أي: كون المقتدي به مصيباً بفعله أحسن المحامل، يقال: رجل منوي؛ بفتح الميم، وسكون النون: إذا كان يصيب النجعة المحمودة».

(٢) وهو أن يكون فعله تعبداً، مع احتماله أن يكون دنيوياً، وقد يقال: إنه في صورة فهم مغزاه وسره الشرعي، يتعين فيه أن يكون فاهماً فيه التعبد من المعصوم لعدم التنوية المذكورة إنما يظهر فيما لم يفهم مغزاه. (د).

(٣) فإن قيل: وهل اقتداؤهم به ﷺ في مثل الإفطار في السفر والإحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له ﷺ أنه فعل ذلك تعبداً، وإنما فعلوه لمجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عده من القسم الأول؟ قلنا: إن محل الفرق بين القسمين قوله: «مع احتماله في نفسه» في الثاني، وهذه الأمثلة ليست مما يحتمل في نفسه لأنها متعينة للتعبد؛ فاتضح كلامه. (د).

(٤) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب اللباس، باب خواتيم الذهب، ١٠ / ٣١٥ / رقم ٥٨٦٥، وباب ختم الفضَّة، ١٠ / ٣١٨ / رقم ٥٨٦٦ و٥٨٦٧) عن ابن عمر رضي الله عنهما؛ قال بألفاظ أحدها: كان رسولُ الله ﷺ يلبَسُ خاتماً من ذهبٍ؛ فنَبَذَه، فقال: «لا ألبسُهُ أبداً». فَنَبَذَ النَّاسُ خواتيمَهم.

(٥) يشير المصنف إلى ما أخرجه أبو داود في «سننه» (كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعل، ١ / ١٧٥ / رقم ٦٥٠) ـ وهذا لفظه، ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» (٢ / ٤٣١) ـ، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٢٠)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٢٠، ٩٢)، والطيالسي في «المسند» (رقم ٢١٥٤)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٢٦٠)، والبيهقي في «الكبرى» (٢ / =

العمرة عام الحديبية[1]، وكذٰلك أفعال الصحابة التي أجمعوا عليها[2]، وما أشبه ذٰلك.

وأما الثاني[3]؛ فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن[4] انضباط المقصد، ولٰكن الصواب أنه غير معتد به شرعاً في الاقتداء؛ لأمور:

أحدها: أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال[5] قصد المقتدى به دون ما نواه المقتدِي من غير دليل.

فالاحتمال الذي عينه المقتدي لا يتعين، وإذا لم يتعين لم [يكن ترجيحه][6] إلا بالتشهي، وذٰلك مهمل في الأمور الشرعية؛ إذ لا ترجيح إلا بمرجِّح.

= ٤٠٢، ٤٣١) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه؛ قال: بينما رسول الله ﷺ يُصلِّي بأصحابه إذ خلَع نعليه، فوضعهما عن يساره، فلما رأى ذٰلك القوم ألْقَوْا نعالهم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته؛ قال: «ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟». قالوا: رأيناك ألقيتَ نَعْلَيْكَ فألقينا نعالنا. فقال رسول الله ﷺ: «إنَّ جبريل ﷺ أتاني، فأخبرني أنَّ فيها قذراً»، وقال: «إذا جاء أحدكُم المسجد فلينظر، فإنْ رأى في نعليه قذراً أو أذىً؛ فَلْيَمْسَحْهُ، ولْيُصلِّ فيهما».

وإسناده صحيح، صححه النووي في «المجموع» (٢ / ١٧٩ و٣ / ١٣٢، ١٥٦)، وشيخنا الألباني في «الإرواء» (رقم ٢٨٤). (٦) مضى لفظه وتخريجه (٤ / ٨٧ ـ ٨٨).

(١) مضى لفظه وتخريجه (ص ٢٦٤).

(٢) كصلاة التراويح جماعة في المسجد. (د).

قلت: مضى تخريج ذٰلك (٤ / ٤٢٣).

(٣) وهو زيادة نية التعبد. (د).

(٤) فإذا لم يمكن؛ فلا وجه للاختلاف فيه، بل يتعين إلغاؤه. (د).

(٥) أي: وهو احتمال قوي لا يصح إهماله بمجرد تحسين المقتدي الظن بأن المقتدى به فعله على الوجه الأفضل وهو التعبد، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لأحد الاحتمالين بمجرد التشهي. (د).

(٦) كذا في (ط)، وبدله في جميع النسخ: «يترجَّح».

ولا يقال: إن تحسين الظن مطلوب على العموم؛ فأولى أن يكون مطلوباً بالنسبة إلى من[1] ثبتت عصمته؛ لأنا نقول: تحسين الظن بالمسلم - وإن ظهرت مخايل[2] احتمال إساءة الظن فيه - مطلوب[3] بلا شك؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ﴾ الآية [الحجرات: ١٢].

وقوله: ﴿لَّوۡلَآ إِذۡ سَمِعۡتُمُوهُ ظَنَّ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمۡ خَيۡرٗا﴾ الآية [النور: ١٢].

بل أمر الإنسان في هٰذا المعنى أن يقول ما لا يعلم - كما أُمر[4] باعتقاد

---

(١) أي: كما هو الفرض في هٰذا القسم. (د).

(٢) بالياء: جمع مخيلة؛ كمعايش، ومعيشة. (ف).

(٣) في الأصل: «مطلوبه».

(٤) أداة الطلب الموجه إلى القول في الآيتين واحدة، وهي: «لولا»، كما أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى؛ فالمطلوب في الأولى أن يظنوا الخير بأهل الإيمان، وأن يقولوا: ﴿هٰذا إفك مبين﴾، وفي الثاني أن يكذبوا ما سمعوا، ويهولوا عليه ويقولوا: «سبحان الله!»؛ أي: تنزه عن أن يصم نبيه ويشينه؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها، وأن يقولوا: ﴿هٰذا بهتانٌ عظيم﴾ [النور: ١٦]، وعليه؛ فلا يظهر وجه لما قيل[1]: «إن موضع الأمر قوله: لولا إذ سمعتموه، وذكر الأول لتعلقه به»، ويبقى الكلام في أن طلب الجزم في قولهم: ﴿هٰذا إفك مبين﴾ [النور: ١٢] و﴿هٰذا بهتانٌ عظيم﴾ [النور: ١٦] من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم، قال بالأول الفخر، والعلامة الثاني؛ لأن الأنبياء معصومون من كل منفر، وهٰذا منه كما أشرنا إليه، واستشكل بأن هٰذا لو كان شرطاً عقلياً في النبوة؛ لما خفي عليه ﷺ، ولما سألها؛ فقال: «إنْ كنتِ ألممتِ بذنب؛ فاستغفري الله، وتوبي إليه. . .» إلخ[2]، وأجيب بأجوبة، واختار الآلوسي[3] أن هٰذا من مجرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين؛ فراجعه. (د).

---

(١) المذكور قول (ف).

(٢) قطعة من حديث الإفك الطويل، ومضى تخريجه (٢ / ٤٢٢).

(٣) في «تفسيره» (١٨ / ١٢٠ - ١٢١).

ما لا يعلم ـ في قوله: ﴿وَقَالُوا هَٰذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [النور: ١٢].

وقوله: ﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَانَكَ هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦].

إلى غير ذٰلك مما في هٰذا المعنى.

ومع ذٰلك؛ فلم يبن عليه حكم شرعي، ولا اعتبر في عدالة شاهد ولا في غير ذٰلك [بـ] مجرد هٰذا التحسين؛ حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب.

فإذا كان المكلف مأموراً بتحسين الظن بكل مسلم، ولم يكن كل مسلم عدلاً [عند المحسِّن] بمجرد هٰذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية[1]؛ دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لا يثبت ذٰلك الأمر، وإذا لم يثبته لم ينبن عليه حكم، وتحسين الظن بالأفعال من ذٰلك؛ فلا ينبني عليها حكم.

ومثاله كما إذا فعل المقتدى به فعلاً يحتمل أن يكون دينياً تعبدياً، ويحتمل أن يكون دنيوياً راجعاً إلى مصالح الدنيا، ولا قرينة تدل على تعيين أحد الاحتمالين؛ فيحمله هٰذا المقتدي على أنَّ المقتدى به إنما قصد الوجه الدِّيني [لا الدنيوي] بناءً على تحسينه الظَّنَّ به.

والثاني: أن تحسين الظن عمل قلبي من أعمال المكلَّف بالنسبة إلى المقتدى به مثلاً، وهو مأمور به مطلقاً وافق ما في نفس الأمر أو خالف؛ إذ لو كان يستلزم[2] المطابقة علماً أو ظناً لما أمر به مطلقاً، بل بقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما في نفس الأمر، وليس كذٰلك باتفاق؛ فلا يستلزم المطابقة، وإذا ثبت هٰذا؛ فالاقتداء بناءً على هٰذا التحسين بناءً على عمل من أعمال نفسه، لا على أمر[3] حصل لذٰلك المقتدى به، لٰكنه قصد الاقتداء بناء على ما

---

(١) في (ط): «والتزكية».

(٢) في (ط): «يلتزم».

(٣) وهو قصده في الواقع بهٰذا الفعل التعبد، وقوله: «على ما عند المقتَدَى به»؛ أي: كما =

عند المقتدى به؛ فأدّى إلى بناء الاقتداء على غير شيء، وذٰلك باطل، بخلاف الاقتداء بناء على ظهور علاماته؛ فإنه إنما انبنى على أمر حصل للمقتدى به علماً أو ظناً[1]، وإياه قصد المقتدي باقتدائه فصار كالاقتداء به في الأمور المتعينة[2].

والثالث[3]: أن هٰذا الاقتداء يلزم منه التناقض؛ لأنه إنما يقتدى به بناء على أنه كذٰلك في نفس الأمر ظناً مثلاً، ومجرد تحسين الظن لا يقتضي أنه كذٰلك في نفس الأمر لا علماً ولا ظناً، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناء على أنه كذٰلك في نفس الأمر، وقد فرضنا أنه كذٰلك، هٰذا خلف متناقض.

وإنما يشتبه هٰذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن، والفرق بينهما ظاهر؛ لأمرين:

أحدهما: أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدى به مثلاً بقيد كونه في نفس الأمر كذٰلك، حسبما دلت عليه الأدلة الظنية، بخلاف تحسين الظن؛ فإنه يتعلق به كان في الخارج على حسب ذٰلك الظن أو لا.

والثاني: أن الظن ناشىء عن الأدلة الموجبة له ضرورة[4] لا انفكاك للمكلف[5] عنه وتحسين الظن أمر اختياري للمكلف غير ناشىء عن دليل يوجبه وهو يرجع إلى نفي بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفي والإثبات في كل واحد من الاحتمالين المتعلقين بالمقتدى به، فإذا جاءه خاطر الاحتمال الأحسن

= يقتضيه معنى الاقتداء. (د).

(1) في (ط): «وظناً».

(2) أي: للتعبد كما في الصِّنف الأول من هٰذا القسم. (د).

(3) هٰذا الوجه لازم لما قبله، ولو قال عقب قوله: «فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء»: ويلزمه أيضاً التناقض؛ لصح لأن مقدمات هٰذا الوجه هي محصل مقدمات الوجه الثاني. (د).

(4) كما قالوه في لزوم النتيجة للدليل. (د).

(5) في (ط): «لانفكاك المكلف».

قوّاه وثبته بتكراره على فكره ووعظ النفس في اعتقاده، وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعّفه ونفاه، وكرر نفيه على فكره، ومحاه عن ذكره.

فإن قيل: إذا كان المقتدى به ظاهرهُ والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية، والتزود للمعاد، والانقطاع إلى الله، ومراقبة أحواله فيما بينه وبين الله؛ فالظاهر منه أن هٰذا الفرد المحتمل ملحق بذٰلك الأعم الأغلب، شأن الأحكام الواردة على هٰذا الوزان.

فالجواب: أن هٰذا الفرد إذا تعين هٰكذا على هٰذا الفرض فقد يقوى الظن بقصده إلى الاحتمال الأخروي؛ فيكون مجال الاجتهاد كما سيذكر بحول الله، ولٰكن ليس هٰذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثيره، والظن الذي يكون هٰكذا قد ينتهض في الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه، وفرض مسألتنا ليس هٰكذا، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح يثير مثله غلبةَ الظن بأحد الاحتمالين، ويُضعف الاحتمالَ الآخر؛ كرجل[1] متقٍ لله محافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه، ليس [له][2] في الدنيا شغل إلا بما كلف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته؛ فمثل هٰذا له في هٰذه الدار حالان:

---

(١) لتكن على ذكر من أصل الموضوع، وهو أن المقتدى به ممن دل الدليل على عصمته كالنبي ﷺ أو فعل أهل الإجماع، لا فعل واحد منهم، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الإجماع الشرعي، أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطؤون على الخطأ؛ كعمل أهل المدينة، فالفعل المقتدى فيه فيما عدا النبي ﷺ لا يكون عمل فرد ولا جماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر؛ فتمثيله برجل. . . إلخ هنا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض، ومحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات، وإنما يتضح التمثيل فيما يأتي له بعد بالأفعال الجبلية بالنسبة له ﷺ من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

● حال دنيوي، به يقيم معاشه ويتناول ما منَّ الله به عليه من حظوظ نفسه.

● وحال أخروي، به يقيم أمر آخرته.

فأما هٰذا الثاني؛ فلا كلام فيه، وهو متعين في نفسه، وغير محتمل إلا في القليل، ولا اعتبار بالنوادر.

وأما الأول؛ فهو مثار الاحتمال، فالمباح مثلاً يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه في نفسه، فإذا عمله ولم يُدرَ وجهُ أخذهِ؛ فالمقتدي به بناءً على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقرباً إلى الله ومتعبداً له به؛ فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالمقتدى به، ليس له أصل يبني عليه؛ إذ يحتمل احتمالاً قوياً أن يقصد المقتدى به نيلَ ما أبيح له مِنْ حظِّه؛ فلا يصادف قصد المقتدي محلّاً، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به، والمباح لا يصح التقرب به كما تقدم تقريره في كتاب الأحكام.

بل نقول: إذا وقف المقتدى به وقفةً، أو تناول ثوبَه على وجه، أو قبض [على] لحيته في وقت ما، أو ما أشبه ذٰلك؛ فأخَذ هٰذا المقتدي يفعلُ مثل فعله بناءً على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذٰلك لمعنى دنيوي أو غافلاً؛ كان هٰذا المقتدي معدوداً من الحمقى والمغفَّلين؛ فمثل هٰذا هو المراد بالمسألة.

وكذٰلك إذا كان له درهم مثلاً، فأعطاه صديقاً له لصداقته(1)، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به؛ فيقول المقتدي: حسن الظن به يقتضي أنه [كان] يتصدق به، لٰكن آثر به على نفسه في هٰذا الأمر

---

(1) أي: لا لفقر مثلاً. (د).

الأخروي؛ فيجيء[1] منه جواز الإيثار في الأمور الأخروية.

وهٰذا المعنى لحظ بعض العلماء في حديث: «واختبأتُ دَعوتي شفاعةً لأمتي يومَ القيامة»[2]، فاستنبط منه صحة الإيثار في أمور الآخرة؛ إذ كان إنما يدعو[3] بدعوته التي أُعطيَها في أمر من أمور الآخرة لا في أمور الدنيا.

فإذا بنينا على ما تقدم[4]؛ فلقائل أن يقول: إن ما قاله غير متعين؛ لأنه كان يمكنه أن يدعو بها في أمر من أمور دنياه لأنه لا حجْر عليه ولا قَدْح فيه ينسب إليه؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب من الدنيا أشياء، وينال مما أعطاه الله من الدنيا ما أبيح له، ويتعين ذٰلك في أمور؛ كحبه للنساء، والطيب[5]،

---

(1) أي: يفرع عليه جواز ذٰلك، ولا بد له أن يجعل في طي حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به؛ حتى يتم له الاستنباط. (د).

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الدعوات، باب لكل نبي دعوةٌ مستجابة، ١١ / ٩٦ / رقم ٦٣٠٤، وكتاب التوحيد، باب في المشيئة والإرادة، ١٣ / ٤٤٧ / رقم ٧٤٧٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب اختباء النبي ﷺ دعوة الشفاعة لأمته، ١ / ١٨٨ - ١٩٠ / رقم ١٩٨) عن أبي هريرة مرفوعاً: «لكل نبيٍّ دعوةٌ مستجابة يدعو بها، وأريد أن أختبىء دعوتي شفاعةً لأمتي في الآخرة». لفظ البخاري.

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٦٣٠٥)، ومسلم في «صحيحه» (رقم ٢١٠) عن أنس نحوه.

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ٢٠١) عن جابر مرفوعاً، وفي آخره: «وخَبَأْتُ دعوتي شفاعةً لأمَّتي يوم القيامة».

(3) أي: فحسن الظن به ﷺ أنه يدعو بها لأمر أخروي؛ فآثر أمته عن نفسه في أمر أخروي. (د).

(4) وهو أن الصواب أنه غير معتدٍّ به شرعاً للأدلة السابقة، فلنا أن نرد ما لحظه هٰذا البعض؛ فنقول: إن ما قاله... إلخ. (د).

(5) مضى بيان ذٰلك وتخريجه في (٢ / ٢٤٠).

والحلواء، والعسل، والدُّباء[1]، وكراهيته للضب[2]، وأشباه ذٰلك، وكان يترخص في بعض الأشياء مما أباح الله له[3]، وهو منقول كثيراً.

ووجه ثانٍ[4] وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمور كثيرة دنيوية؛ كاستعاذته من الفقر، والدَّين، وغَلَبة الرجال، وشماتة الأعداء، والهمّ، وأن يرد إلى أرذل العمر[5]، وكان يمكنه أن يعوض من ذٰلك أمور الآخرة فلم يفعل، ويدل

---

(١) مضى بيان حبه ﷺ للحلواء والعسل وتخريجه في (١ / ١٨٥)، وأما حبه ﷺ للدُّباء؛ فأخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٥٣٧٩، ٥٤٢٠، ٥٤٣٥، ٥٤٣٦، ٥٤٣٧) عن أنس رضي الله عنه.

(٢) مضى بيان ذٰلك وتخريجه في (٤ / ١١٥).

(٣) مضى بيان ذٰلك وتخريجه في عدة أحاديث. انظر (١ / ٤٦٩ - ٤٧٠، ٥٢٣).

(٤) مغايرة هٰذا الوجه لما قبله من حيث إنه في هٰذا وقع الدعاء فعلاً بأمور دنيوية، وفيما قبله أنه بحيث لو وقع؛ لكان مقبولاً لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أمور دنيوية ولا حجر عليه في طلبها. (د).

(٥) ورد ذٰلك في أحاديث عديدة، منها:

● ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب من غزا بصبيٍّ للخدمة، ٦ / ٨٦ / رقم ٢٨٩٣) - وهٰذا لفظه -، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الذكر والدعاء، باب التعوذ من العجز والكسل وغيره، ٤ / ٢٠٧٩ / رقم ٢٧٠٦) عن أنس؛ قال: كنت أسمع رسول الله ﷺ كثيراً يقول: «اللهم إني أعوذ بك من الهمِّ والحزن، والعجز الكسل، والبخل والجبن، وضَلَع الدَّين، وغَلَبة الرِّجال».

● وما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب ما يُتعوَّذُ من الجُبن، ٦ / ٣٦ - ٣٧ / رقم ٢٨٢٢) عن ميمون الأودي؛ قال: كان سعدٌ يُعلِّم بنيه هٰؤلاء الكلمات كما يعلمُ المعلِّمُ الغلمانَ الكتابةَ، ويقول: إنَّ رسول الله ﷺ كان يتعوذ منهن دُبُر الصَّلاة: «اللهم إني أعوذ بكَ من الجُبن، وأعوذُ بك أن أُرَدَّ إلى أرذَلِ العُمُرِ، وأعوذ بكَ من فتنةِ الدُّنيا، وأعوذ بك من عذابِ القبر». فحدَّثتُ به مصعباً؛ فصدَّقه.

● وما أخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب السهو، باب التعوُّذ في دُبر الصَّلاة، ٣ / ٧٣ - ٧٤) - وهٰذا لفظه -، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٦، ٣٩، ٤٤)، وابن السني في «عمل اليوم والليلة» (رقم ١١٠) بسندٍ صحيحٍ على شرط مسلم عن مسلم بن أبي بَكْرَة؛ قال: كان أبي يقول =

عليه في نفس المسألة أن جملة من الأنبياء دَعَوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة في قوله: «لكلِّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ في أمته»[1] على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم، وهو الدعاء عليهم؛ كقوله: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦]، حسبما نقله المفسرون[2]، وكان من

= في دُبر الصلاة: «اللهم إني أعوذ بك من الكفر، والفقر، وعذاب القبر». فكنتُ أقولُهنَّ، فقال أبي: أيْ بُنيَّ! عمن أخذتَ هٰذا؟ قلتُ: عنك. قال: إنَّ رسول الله ﷺ كان يقولُهنَّ في دُبُر الصَّلاة.

● وما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب القدر، باب مَن تعوَّذ بالله من دَرَك الشَّقاء وسوءِ القضاء، ١١ / ٥١٣ / رقم ٦٦١٦) عن أبي هريرة مرفوعاً: «تعوَّذوا بالله من جهد البلاء، ودَرَك الشقاء، وسوء القضاء، وشماتة الأعداء».

● وأخرجه البخاري في «صحيحه» أيضاً (كتاب الدّعوات، باب التّعوّذ من جهد البلاء، ١١ / ١٤٨ / رقم ٦٣٤٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: كان النبي ﷺ يتعوَّذُ بالله من جَهد البلاء، ودَرَكِ الشَّقاء، وسوء القضاء، وشماتة الأعداء».

وأخرجه بنحوه مسلم في «صحيحه» (كتاب الذِّكر والدُّعاء، باب في التَّعوُّذ من سوء القضاء ودَرَك الشَّقاء وغيره، ٤ / ٢٠٨٠ / رقم ٢٧٠٧).

(١) هو صدر الحديث السابق، وسيأتي الكلام على قوله في «أمته» من جهة الرواية ومن جهة المعنى. (د).

(٢) ذهب ابن العربي في «أحكامه» (٤ / ١٨٦١) ـ وتبعه القرطبي في «تفسيره» (١٨ / ٣١٣) ـ إلى أنَّ دعاء نوح عليه السلام على قومه كان «غضباً بغير نصٍّ ولا إذنٍ صريحٍ في ذٰلك»، ولم يبين هنا هل استجيب لنوح أم لا، وبيَّنه في مواضع أُخر، منها قوله: ﴿ونوحاً إذ نادى من قبل فاستجبنا له﴾، وكذٰلك في قوله تعالى: ﴿فدعا ربَّه أني مغلوب فانتصر . ففتحنا أبواب السَّماء بماءٍ منهمر وفجَّرنا الأرض عيوناً فالتقى الماءُ على أمرٍ قد قُدر . وحملناه على ذات ألواحٍ ودُسُر﴾، بقي الدليل الذي يعيِّن أن دعوته عليه السلام المستجابة هي المذكورة، لم أظفر بأحدٍ من المفسرين تعـرض لذٰلك، وذٰلك على خلاف قول المصنف، وقد نظرتُ في تفسير الآية عند الزمخشري، والألوسي، والبقاعي، وابن كثير، والجلالين، وحواشيه، وابن عطية، وابن الجوزي، والقرطبي، والقاسمي، والشنقيطي، ولٰكن سيأتي أن في رواية لمسلم: «دعاها لأمته»، و«مستجابة في أمته»، وهٰذا يرجِّح ما ذكره المصنِّف هنا.

الممكن أن يدعو بغير ذٰلك مما فيه صلاح لهم في الآخرة؛ فكونهم فعلوا ذٰلك وهم صفوة الله من خلقه دليلٌ على أنه لا يتعين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط، فكذٰلك دعوة النبي ﷺ لا يتعين فيها أمر الآخرة ألبتة؛ فلا دليل في الحديث على ما قال هٰذا العالم.

وأمر ثالث[١]: وهو أنا لو بنينا على هٰذا الأصل[٢]؛ لكُنَّا نقول ذٰلك القولَ في كل فعل من أفعاله عليه الصلاة والسلام، كان من أفعال الجِبِلَّة الآدمية أو لا؛ إذ يمكن أن يقال: إنه قصد بها أموراً أخروية وتعبداً مخصوصاً، وليس كذٰلك عند العلماء، بل كان يلزم منه أن لا يكون له فعل من الأفعال مختصاً[٣] بالدنيا إلا ما بيَّن أنه راجع إلى الدنيا؛ لأنه لا يتبين إذ ذاك كونُه دنيوياً لخفاء قصده فيه حتى يصرح به[٤]، وكذٰلك إذا لم يبين جهته لأنه محتمل أيضاً؛ فلا يحصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل، وذٰلك خلاف ما يدل عليه معظم الشريعة، فإذا ثبت هٰذا صح أن الاقتداء على هٰذا الوجه غير ثابت[٥]، وأن الحديث لا دليل فيه من هٰذا الوجه.

مع أن الحديث كما تقدم يقتضي أن الدعوة مخصوصة بالأمة؛ لقوله فيه:

---

(١) هٰذا يصلح دليلاً لأصل الموضوع، وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل في الاقتداء؛ فيكون رابع الأدلة الثلاثة المتقدمة. (د).

(٢) أي: المجيز للاقتداء تحسين الظن الذي بنى عليه الإيثار في أمور الآخرة. (د).

(٣) أي: متعيناً لها غير محتمل. (د).

(٤) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به، والأصل: «فما بين رجوعه إلى الآخرة؛ فهو أخروي، وكذٰلك... إلخ»، وقوله: «فلا يحصل... إلخ» مبني على تمهيد مطوي، حاصله أن ما لم يبين جهته هو الغالب والكثير، وقوله: «وذٰلك خلاف... إلخ» في قوة الاستثنائية القائلة: وذٰلك باطل. (د).

(٥) طبق قوله سابقاً: «الصواب أنه غير معتدٍّ به شرعاً». (د).

«لكلِّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ في أمته»[1]؛ فليست مخصوصة به، فلا يحصل فيها معنى الإيثار الذي ذكره؛ لأن الإيثار ثانٍ عن قبول الانتفاع في[2] جهة المؤثر، وهنا ليس كذٰلك.

والقسم الثاني إن كان مثلَ انتصاب الحاكم ونحوه؛ فلا شك في[3] صحة الاقتداء؛ إذ لا فرق بين تصريحه[4] بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذٰلك الفعل المفعول أو المتروك، وإن كان مما تعين فيه قصدُ العالم إلى التعبد بالفعل أو الترك، بالقرائن الدالة على ذٰلك؛ فهو موضع احتمال:

فللمانع أن يقول: إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق إلى أفعاله الخطأ والنسيان والمعصية[5] قصداً، وإذا لم يتعين وجه فعله[6]؛ فكيف يصح الاقتداء

---

(١) مضى تخريجه (ص ٣١٠)، وأفاد (د) أنه في «صحيح مسلم» بروايات منها روايتان قريبتان في المعنى مما يرويها المؤلف، إحداهما: «لكل نبي دعوة دعا بها في أمته»، والأخرى: «دعاها لأمته»، وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف، أما على رواية البخاري وروايات مسلم الأولى؛ فيمكن استنباط الإيثار الذي قاله بعضهم، لولا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقاً من أنه لا مانع أن يدعو بها في أمور دنياه؛ فلا يكون في أمور الآخرة متعيناً حتى يستدل به على الإيثار المذكور، وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله: «كما تقدم»، أي أنه بالرواية المتقدمة لا معنى للاستدلال به على الإيثار رأساً، يعني: وما قررناه أولاً مقطوع فيه النظر عن هٰذه الرواية، ومصروف إلى الروايات الأخرى التي لم تصرح بما يقتضي أن الدعوة مختصة بأمته.

(٢) في (ط): «مَن».

(٣) في (ط): «إشكال».

(٤) أي: لا فرق بين ما بعد كالتصريح القولي بسبب الانتصاب المذكور، وهو فعله في مقطع الحكم من أخذ ورد... إلخ، وبين تصريحه اللفظي بحكم الفعل من إذن ومنع مثلاً، وإنما أولنا كلمة «التصريح» بهٰذا لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله. (د).

قلت: انظر صحة الاقتداء بالحاكم في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣٠ / ٤٠٧).

(٥) هٰذا في الحقيقة لا داعي إليه في الدليل، ويكر بالإبطال على الأقوال نفسها وعلى أفعال المنتصب اللذين سلمنا فيهما بصحة الاقتداء، ويرشحُ ما قلناه قوله بعد: «ولعله فعله ساهياً»، ولم يقل: أو عاصياً. (د).

(٦) إلا بقرائن قد لا تصدق؛ كما هو موضوع كلامه. (د).

به فيه قصداً في العبادات أو في العادات؟ ولذلك حكي عن بعض السلف[1] أنه قال: «أضعفُ العلم الرؤية، يعني: أن يقول: رأيت فلاناً يعملُ كذا، ولعله فعله ساهياً».

وعن إياس بن معاوية: «لا تَنْظُر إلى عمل الفقيه، ولكن سَلْهُ يصدُقْكَ»[2].

وقد ذمّ الله تعالى الذين قالوا[3]: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ الآية [الزخرف: ٢٢].

وفي الحديث من قول المُرتاب: «سَمِعتُ الناسَ يقولونَ شيئاً فقُلته»[4].

فالاقتداء بمثل هٰذا المفروض كالاقتداء بسائر الناس، أو هو قريب منه.

وللمجيز أن يقول: إن غلبة الظن معمول بها في الأحكام[5]، وإذا تعين بالقرائن قصده إلى الفعل أو الترك ـ ولا سيما في العبادات، ومع التكرار أيضاً،

---

(١) هو عطاء، وأورد نحوه عنه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٧٧٨ / رقم ١٤٤٨)، ونصه: «وأضعف العلم: علم النظر، أن يقول الرجل: رأيت فلاناً...».

(٢) أخرجه وكيع في «أخبار القضاة» (١ / ٣٥٠)، وابن شبة كما في «تهذيب الكمال» (٣ / ٤٣٣).

(٣) أي: الذين قلدوا من ليس أهلاً، وفي الحديث لفظ: «الناس»؛ أي: مطلق الناس الذين لا يقلدون؛ فتقليد من ليس أهلاً المنفي عليه في الآية، والحديث يشبهه تقليد العالم في الفرض المذكور، وليس التقليد بعمومه مذموماً كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية. (د).

(٤) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الكسوف، باب صلاة النِّساء مع الرجال في الكسوف، ٢ / ٥٤٣ / رقم ١٠٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الكسوف، باب ما عرض على النبي ﷺ في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار، ٢ / ٦٢٤ / رقم ٩٠٥)، ومالك في «الموطأ» (١ / ١٨٨ ـ ١٨٩) عن أسماء رضي الله عنها.

(٥) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٣١٢ ـ ٣١٣ و١٣ / ٣١٠ ـ ٣٢٦)، =

وهو من أهل الاقتداء بقوله ـ؛ فالاقتداء بفعله كذٰلك.

وقد قال مالك في إفراد يوم الجمعة بالصوم: «إنه جائز»[1]، واستدل على ذٰلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه، قال[2]: «وأراهُ كان يتحرَّاه»؛ فقد استند

= و«المسوّدة في أصول الفقه» (ص ٥١٨)، و«البحر المحيط» للزركشي (١ / ٧٦، ٨٢ و٥ / ٢٧٦ و٦ / ٢٨٥).

(١) وذهب الجمهور إلى كراهته، وقال عياض: «لعل قول مالك يرجع إليه؛ لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام»، وأشار الباجي [في «المنتقى» (٢ / ٧٦)] إلى احتمال أنه قول آخر له، وقال الداودي: «لم يبلغه الحديث، ولو بلغه ما خالفه»، قال الأبي: «فالحاصل أن المازري والداودي فهما من «الموطأ» الجواز، وعياض رده إلى ما علم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم»، وعضده بما أشار إليه الباجي، هٰذا وأكثر الشيوخ يحكي عن مالك الجواز، ولٰكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد؛ فإنه روي عن ابن مسعود أنه «كان ﷺ يصوم من كل شهر ثلاثة أيام، وقلما رأيتُه يفطر يوم الجمعة»[1]، وعن ابن عمر: «ما رأيته [ﷺ] مفطراً يوم الجمعة قط»[2]، ويكون قوله: «لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه»، وقوله: «وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه... إلخ» من باب الترشيح والتقوية لهٰذه الأحاديث، لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف، يراجع: «الزرقاني على الموطأ»[٢ / ٢٠٣]. (د).

قلت: انظر أيضاً: «الاستذكار» (١٠ / ٢٦٠ ـ ٢٦٤)، و«مصنف ابن أبي شيبة» (٣ / ٤٦)، و«الشرح الصغير» (١ / ٦٩٤) للدّردير.

(٢) عبارته في «الموطأ» (كتاب الصيام، باب جامع الصيام، ١ / ٣١١ ـ رواية يحيى) هٰذا =

---

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (رقم ٧٤٢)، وأبو داود في «السنن» (رقم ٢٤٥٠) ـ دون: «وقلما...» ـ، والنسائي في «المجتبى» (٤ / ٢٠٤)، وأحمد في «المسند» (١ / ٤٠٦)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٣ / رقم ٣١٢٩)، وإسناده صحيح، وصححه ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٠ / ٢٦٠).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» (٣ / ٤٦) بإسنادٍ ضعيف، فيه ليث بن أبي سُليم.

إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحراه، وضم إليه أنه لم يسمع أحداً من أهـل العلم والفقه ومن يُقتدَى به ينهَى عن صيامه، وجعل ذٰلك عمدةً مسقطة لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة والسلام عن إفراد يوم الجمعة بالصوم[1].

فقد يلوح من هنا أن مالكاً يعتمِدُ هٰذا العمل الذي يفهم من صاحبه القصد إليه إذا كان من أهل العلم والدين، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلاً ولا سهواً ولا غفلة؛ فإن كونه من أهل العلم المقتدى بهم يقتضي عمله به، وتحريه إياه دليلٌ[2] على عدم السهو والغفلة، وعلى هٰذا يجري ما اعتمد عليه من أفعال السلف، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت إليها قرائن عيَّنت قصد المقتدى به، وجهة فعله؛ فصح الاقتداء.

والقسم الثـالـث: هو[3] أن لا يتعين فعـل المقتدى به لقصد دنيوي ولا أخروي، ولا دلت قرينة على جهة ذٰلك الفعل، فإن قلنا في القسم الثاني بعدم

= نصُّها: «لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه، ومَن يُقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة، وصيامُه حسن، وقد رأيتُ بعض أهل العلم يصومُه، وأراه كان يتحرَّاهُ».

قال ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٠ / ٢٦١) في تحديد «بعض أهل العلم»: «وأما الذي ذكره مالك؛ فيقولون: إنه محمد بن المُنكَدِر، وقيل: إنه صفوان بن سليم».

(١) ورد ذٰلك في أحاديث كثيرة، منها:

● ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب صوم يوم الجمعة، ٤ / ٢٣٢)، ومسلم في «صحيحـه» (كتـاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفرداً، ٢ / ٨٠١ / رقم ١١٤٣) عن محمـد بن عباد؛ قال: «سألتُ جابراً رضي الله عنه: أنهى النبي ﷺ عن صوم يوم الجمعة؟ قال: نعم». زاد بعض الرواة: «يعني: أن ينفرد بصومه». لفظ البخاري.

● وأخرج البخاري في «صحيحه» (رقم ١٩٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (رقم ١١٤٤) عن أبي هريرة مرفوعاً: «لا يَصُمْ أحدُكم يومَ الجمعة؛ إلا أن يصومَ قبله، أو يصومَ بعدَه».

(٢) خبر قوله: «وتحريه». (د).

(٣) في (ط): «وهو».

صحة الاقتداء؛ فها هنا أولى، وإن قلنا بالصحة؛ فقد ينقدح فيه احتمال، فإنَّ قرائن التحري للفعل [هنالك][1] موجودة؛ فهي دليل يتمسك به في الصحة[2].

وأما ها هنا، فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرهما، هٰذا مع اقتران الاحتياط على الدين؛ فالصواب والحالة هٰذه منع الاقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها، ويتمكن قول من قال[3]: «لا تنظر إلى عمل الفقيه، ولٰكن سَلْهُ يَصْدُقك»، ونحوه.

* * * * *

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(ماء) و(ط).

(٢) أي: في القسم الثاني. (د).

(٣) هو إياس بن معاوية كما تقدم قريباً (ص ٣١٥).

المسألة السادسة

قد تقدم[1] أن لطالب العلم في طلبه أحوالاً ثلاثة:

أما الحال الأول؛ فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد، فإذا كان اجتهادُه غيرَ معتبر؛ فالاقتداء به كذٰلك لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهي ساقطة، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع في الاقتداء إلى مقلِّدِه أو إلى مجتهد آخر، ولأنه عرضةٌ لدخول العوارض[2] عليه من حيث لا يعلم بها، فيصير عمله مخالفاً، فلا يوثق بأن عمله صحيح؛ فلا يمكن الاعتماد عليه.

وأما الحال الثالث؛ فلا إشكال في صحة استفتائه، ويجري الاقتداء بأفعاله، على ما تقدم في المسألة قبلها.

وأما الحال الثاني؛ فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه[3]، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله؛ فاستفتاؤه[3] جارٍ على النظر المتقدم في صحة اجتهاده أو عدم صحته.

وأما الاقتداء بأفعاله؛ فإن قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء كصاحب الحال الأول، وإن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من التفصيل والنظر.

هٰذا إذا لم يكن في أعماله صاحبَ حال، فإن كان صاحب[4] حال وهو

---

(١) في المسألة الثالثة عشرة من الطرف الأول في الاجتهاد.

(٢) أي: التي من شأنها أن تدخل النقص والخلل في أعماله، وذٰلك كدواعي الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذٰلك. (د).

(٣) في (ط): «استيفائه... فاستيفاؤه».

(٤) ليس خاصاً بالحالة الثانية، بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاؤه كان من ذوي الحالة الثانية أو الثالثة. (د).

ممن يستفتى؛ فهل يصح الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا، وهل يصح استفتاؤه في كل شيء أم لا؟

كل هٰذا مما ينظر فيه، فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال؛ فإنه لا يليق إلا بمن هو ذو حال مثله، وبيان ذٰلك أن أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ، بالغون غاية الجهد في أداء الحقوق؛ إما لسائق الخوف، أو لحادي الرجاء، أو لحامل المحبة؛ فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه؛ فليس لهم عن الأعمال فترة، ولا عن جد السير راحة، فمن كان بهٰذا الوصف؛ فكيف يقدر على الاقتداء به من هو طالبٌ لحظوظه مُشاحٌّ في استقصاء مباحاته؟!

وأيضاً؛ فإن الله تعالى سهَّل عليهم ما عسَّر على غيرهم، وأيدهم بقوة منه على ما تحملوه من القيام بخدمته، حتى صار الشَّاقُّ على الناس غير شاقٍّ عليهم، والثقيل على غيرهم خفيفاً عليهم؛ فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المُنَّة[1] عن حمل تلك الأعباء، أو مريض العزم في قطع مسافات النفس، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية، أو راضٍ بالأوائل عن الغايات؟!

فكل هٰؤلاء لا طاقة لهم باتباع أرباب الأحوال، وإن تطوقوا ذٰلك زماناً؛ فعما قريب ينقطعون[2]، والمطلوب الدوام، ولذٰلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: «خُذُوا مِن العملِ ما تطيقون؛ فإن اللهَ لَنْ يَمَلَّ حتى تملوا»[3].

---

(١) أي: القوة، وتقدمت. أما (ماء)؛ ففيها: «الهمة».

(٢) كما في حديث الترمذي الصحيح: «إنّ لكل شيء شرّة، ولكل شرّة فترة»، والشّرة: النّشاط والرغبة. (د).

قلت: مضى تخريج الحديث (٣ / ٥٢٢).

(٣) مضى تخريجه (١ / ٥٢٥)، وهو صحيح.

وقال: «أَحَبُّ العملِ إلى اللهِ ما داومَ عليه صاحبهُ وإن قل»[1].

وأمر[2] بالقصد في العمل وأنه مبلِّغ، وقال: «إنَّ اللهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ في الأمر كله»[3].

وكره العنف والتعمق والتكلف والتشديد[4] خوفاً من الانقطاع، وقال: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾ [الحجرات: ٧].

ورفع عنا الإصر الذي كان على الذين من قبلنا، فإذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلاً إلى مثل هٰذا الحال؛ لم يَلِقْ أن ينتصبوا منصبَ الاقتداءِ وهم كذٰلك، ولا أن يتَّخذهم غيرُهم أئمةً فيه، اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع؛ فإذ ذاك يسوغ الاقتداء بهم على ما ذكر من التفصيل، وهٰذا المقام قد عرفه أهله، وظهر لهم برهانه على أتم وجوهه.

وأما الاقتداء بأقواله إذا استُفتيَ في المسائل؛ فيحتمل تفصيلاً، وهو أنه لا يخلو إما أن يُستفتى في شيء هو فيه صاحب حال، أوْ لا؛ فإن كان الأول جرى حكمه مجرى الاقتداء بأفعاله، فإن نُطْقَه في أحكام أحواله من جملة

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٢٥)، وهو بقية الحديث السابق.

(٢) كما في حديث: «سدِّدوا وقاربوا»، وهو صحيح، ومضى تخريجه (٢ / ٢٠٨).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب الرِّفق في الأمر كله، ١٠ / ٤٤٩ /رقم ٦٠٢٤، وكتاب الدَّعوات، باب الدعاء على المشركين، ١١ / ١٩٤ / رقم ٦٣٩٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة، باب فضل الرفق، ٤ / ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤ / رقم ٢٥٩٣) عن عائشة رضي الله عنها.

والمذكور لفظ البخاري، ولفظ مسلم: «يا عائشة! إنَّ اللهَ رفيقٌ يحبُّ الرِّفقَ، ويُعطي على الرِّفق ما لا يُعطي على العُنفِ، وما لا يُعطي على ما سِواهُ».

(٤) ورد ذٰلك في أحاديث عديدة، تقدَّم منها ما يفي بالغرض، وانظر غير مأمور: (١ / ٥٢٢).

أعماله، والغالبُ فيه أنه يفتي بما يقتضيه حاله، لا بما يقتضيه حال السائل، وإن كان الثاني ساغ ذٰلك لأنه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال؛ إذ ليس مأخوذاً فيه.

* * * * *

المسألة السابعة

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعاميّ بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه.

قال مالك بن أنس[1]: «ربما وردتْ عليَّ المسألة تمنعُني من الطَّعام والشَّراب والنوم. فقيل له: يا أبا عبدالله! والله ما كلامُك عند الناس إلا نقرٌ في حجر، ما تقول شيئاً إلا تلقَّوْه منك. قال: فمن أحقُّ أن يكون هٰكذا إلا من كان هٰكذا؟ قال الراوي: فرأيتُ في النوم قائلاً يقول: مالكٌ معصوم».

وقال[2]: «إني لأُفَكِّرُ في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتَّفق لي فيها رأي إلى الآن».

وقال[3]: «ربما وردت عليَّ المسألة فأفكر فيها لياليَ».

وكان[4] إذا سئل عن المسألة قال للسائل: «انصرفْ حتى أنظر فيها». فينصرف ويردد فيها، فقيل له في ذٰلك؛ فبكى، وقال: «إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم».

وكان إذا جلس؛ نكَّس رأسه، وحرَّك شفتيه يذكر الله، ولم يلتفت يميناً

---

(١) قال القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٤ ـ ط بيروت): «قال عبدالرحمٰن العمري: قال لي مالك... (وذكره)»، وفيه: «كنقشٍ في الحجر»، و «أن يكون كذا». وفي (ط): «نقش».

(٢) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٤): «قال ابن القاسم: سمعتُ مالكاً يقول... (وذكره)».

(٣) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٤): «قال ابن مهدي: سمعتُ مالكاً يقول... (وذكره)»، وفيه: «... المسألة فأسهر فيها عامّة ليلي».

(٤) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٤): «قال ابن عبدالحكم: كان مالك إذا... (وذكره)»، وفيه: «... ويتردَّدُ فيها؛ فقلنا... شفتيه بذكر... وكان أحمر بصفرة فيصفر...».

ولا شمالاً، فإذا سئل عن مسألة؛ تغير لونه ـ وكان أحمر ـ فيصفر، وينكِّسُ رأسه ويحرك شفتيه، ثم يقول: «ما شاء الله، لا حول ولا قوة إلا بالله»، فربما سئل عن خمسين مسألة؛ فلا يجيب منها في واحدة، وكان يقول: من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجيب.

وقال بعضهم[1]: «لكأنما مالك والله إذا سئل عن مسألة؛ واقف بين الجنة والنار».

وقال[2]: «ما شيءٌ أشدُّ عليَّ من أن أُسأل عن مسألة من الحلال والحرام؛ لأن هٰذا هو القطع في حكم الله، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كأنَّ الموت أشرف عليه، ورأيت أهل زماننا هٰذا يشتهون الكلام فيه والفتيا، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقلَّلوا من هٰذا، وإن عمر بن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابة كانت تَرِدُ عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي ﷺ، وكانوا يجمعون أصحاب النبي ﷺ ويسألون، ثم حينئذ يُفتون فيها، وأهل زماننا هٰذا قد صار فخرهم الفتيا؛ فبقدر ذٰلك يفتح لهم من العلم».

قال[3]: «ولم يكن من أمر الناس ولا مَن مضى من سلفنا الذين يُقْتدى بهم

(١) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٤)، وفي (د): «مسألة والله».

(٢) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٤ ـ ١٤٥)، وفيه: «. . . كأنَّ هٰذا هو. . . وعلقمة ـ وهو خطأ ـ خيار الصحابة. . . تتردَّد عليهم المسائل. . . ويسألون حينئذ ثم. . .».

(٣) نقله عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٥)، وفيه: «. . . مضى ولا من سلفنا. . . ويعوِّل. . . أكره كذا وأحبّ. . .».

وذكره ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٧٥ / رقم ٢٠٩١)؛ قال: «وذكر ابن وهب وعتيق بن يعقوب أنهما سمعا مالك بن أنس يقول. . . (وذكر نحوه)».

ومعوَّل الإسلام عليهم أن يقولوا: هٰذا حلال وهٰذا حرام، ولٰكن يقول: أنا أكره كذا وأرى كذا، وأما حلال وحرام؛ فهٰذا الافتراء على الله، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ﴾ الآية [يونس: ٥٩]؛ لأن الحلال ما حلَّله الله ورسوله، والحرام ما حرماه».

قال موسى بن داود[١]: «ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول: «لا أُحْسِن» من مالك، وربما سمعته يقول: «ليس نُبتلى بهٰذا الأمر، ليس هٰذا ببلدنا»، وكان[٢] يقول للرجل يسأله، اذهب حتى أنظر في أمرك، قال الراوي: فقلت: إن الفقه من باله[٣] وما رفعه الله إلا بالتقوى.

وسأل[٤] رجل مالكاً عن مسألة ـ وذكر أنه أُرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب ـ؛ فقال له: أخبر الذي أرسلك أنه لا علم لي بها. قال: ومن يعلمها؟ قال: مَن علَّمه الله. وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب؛ فقال: ما أدري ما ابتُلينا بهٰذه المسألة ببلدنا، ولا سمعنا أحداً من

(١) نقله عنه عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٥)، وليس فيه: «ليس نُبتلى بهٰذا الأمر».

(٢) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٥): «قال مروان بن محمد: كنتُ أرى مالكاً يقول للرجل. . . (وذكره)»، وفيه: «من بابه».

(٣) أي معروف عنده، ولٰكنه لورعه يريد التثبت، وهٰذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعه في أعين خلقه. (د).

(٤) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٥ ـ ١٤٦): «قال ابن مهدي: سأل رجلٌ مالكاً. . . (وذكره)»، وفيه: «تكلَّم بها ولٰكن. . . جاءه. . . بغلةٍ يقودها. . .».

وأسنده إلى ابن مهدي: ابن أبي حاتم في «مقدمة الجرح والتعديل» (ص ١٨)، والآجرِّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٣٤)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٧٤)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٨٣٨ / رقم ١٥٧٣)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٨١٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ٣٢٣) بألفاظ متقاربة.

أشياخنا تكلم فيها، ولٰكن تعود، فلما كان من الغد جاء وقد حمل ثقله على بغله يقوده، فقال: مسألتي! فقال: ما أدري ما هي؟ فقال الرجل: يا أبا عبدالله! تركت خلفي من يقول: ليس على وجه الأرض أعلم منك. فقال مالك غير مستوحش: إذا رجعت فأخبرهم أني لا أُحسن».

وسأله آخر[1] فلم يجبه، فقال له: «يا أبا عبدالله! أجبني. فقال: ويحك، تريد أن تجعلني حجة بينك وبين الله؟ فأحتاج أنا أولاً أن أنظر كيف خلاصي ثم أخلِّصك».

وسئل[2] عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها: «لا أدري».

وسئل[3] من العراق عن أربعين مسألة؛ فما أجاب منها إلا في خمس.

وقد[4] قال ابن عجلان: «إذا أخطأ العالم «لا أدري»؛ أصيبت مقاتِله».

---

(١) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦)، وفيه: «أتريد أن...»، ونحوه في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٥٥٦)، و«الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٦٩)، و«المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٨٢٣).

(٢) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦): «قال الهيثم بن جبيل: شهدتُ مالكاً سئل عن...».

(٣) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦): «وقال خالد بن خراش: قدمتُ من العراق على مالك بأربعين...»، وفيه: «... فما أجابني...».

(٤) في (د) و(ف) و (ط): «وقال: قال...»، وسقطت «قال» من (م)، والتصويب من «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦)، والأصل.

وأسند مقولة ابن عجلان: ابن أبي حاتم في «مناقب الشافعي» (ص ١٠٧)، والآجرِّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٣٤)، والحازمي في «سلسلة الذهب» ـ ومن طريقه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ٢٢ ـ ٢٣) ـ، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٧٢ ـ ١٧٣)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٨١٢)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٨٤٠، ٨٤٠ =

ويروى هٰذا الكلام عن ابن عباس[1]، وقال[2]: «سمعت ابن هرمز يقول: ينبغي أنْ يورِّث العالم جلساءَه قول لا أدري»، وكان[3] يقول في أكثر ما يسأل عنه: «لا أدري». قال عمر بن يزيد: «فقلت لمالك في ذٰلك؛ فقال: يرجع أهل الشام إلى شامهم، وأهل العراق إلى عراقهم، وأهل مصر إلى مصرهم، ثم لعلِّي أرجع عما أفتيهم[4] به. قال: فأخبرت الليث بذٰلك؛ فبكى وقال: مالكٌ والله أقوى من الليث (أو نحو هٰذا)».

وسئل[5] مرة عن نيف وعشرين مسألة؛ فما أجاب منها إلا في واحدة،

= - ٨٤١ / رقم ١٨٥٢، ١٨٥٣)، وإسناده صحيح.

ونحوها عن ابن عجلان عند أبي الشيخ في «طبقاتُ المحدّثين بأصبهان» (٣ / ١٤٢)، وأبي نعيم في «أخبار أصبهان» (١ / ٣٤٩).

(١) أخرجه عنه الآجرِّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٣٣)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٧٢)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٨١٣)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨٣٩، ٨٤٠ / رقم ١٥٨٠، ١٥٨١) بأسانيد منقطعة.

والمذكور من «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦).

(٢) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦): «وقال مالك: «سمعتُ ابن هرمز...»، وأسنده إلى ابن هرمز: الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٦٥٥)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٧٣)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٨٠٩)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٨٣٥ / رقم ١٥٦٤).

(٣) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦): «قال ابن وهب: كان مالك يقول... (وذكره بتمامه)».

وأسند الحميدي في «جذوة المقتبس» (٢ / ٤٨٥) إلى الفضل بن دُكين؛ قال: «ما رأيتُ أحداً أكثرَ قولاً «لا أدري» من مالك بن أنس»، وفي (د): «لعلي أرجع عما أرجع...»، والصواب حذف «أرجع» الثانية.

(٤) في (ط): «أفتيتُهم».

(٥) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٧): «قال ابن أبي أويس: سئل مالك مرة عن نيِّفٍ... (وذكره)».

وربما سئل عن مئة مسألة فيجيب منها في خمس أو عشر، ويقول في الباقي لا أدري.

قال أبـو مصعب[1]: «قال لنا المغيرة: تعالَوْا نجتمع [ونستذكر] كلَّ ما بقي علينـا مما نريد أن نسأل عنه مالكاً. فمكثنا نجمع ذٰلك، وكتبناه في قُنداق[2] ووجَّه به المغيرة إليه، وسأله الجواب؛ فأجابه في بعضه وكتب في الكثير منه: لا أدري، فقال المغيرة: يا قوم! لا والله ما رفعَ اللهُ هٰذا الرجل إلا بالتقوى، من كان منكُم يُسأل عن هٰذا فيرضى أن يقول: لا أدري؟».

[والروايات عنه في «لا أدري»][3] و«لا أُحسن» كثيرة؛ حتى قيل: لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك «لا أدري» لفعل قبل أن يجيب في مسألة[4].

وقيل[5]: «إذا قلت أنت يا أبـا عبـد الله لا أدري؛ فمن يدري؟ قال: ويحك أعرفتني، ومن أنا، وإيش منزلتي حتى أدري ما لا تدرونُ؟ ثم أخذ يحتج بحـديث ابن عمر[6]، وقال: هٰذا ابن عمر يقول «لا أدري»؛ فمن أنا؟ وإنما

---

(١) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٧) و(ط)، وما بين المعقوفتين منه، وفي الأصول: «نجمع»، و«ما نريد»، والتصويب منه ومن (ط).

(٢) بضم القاف: صحيفة الحساب. (ف) و(م).

قلت: تصحفت في «ترتيب المدارك» إلى «قنوان»!!

(٣) سقط من (ط).

(٤) أخرجه الحميدي في «جذوة المقتبس» (٢ / ٤٨٥) بسنده إلى ابن وهب؛ قال: «لو شئت أن أنصرف كل يوم عن مالك وألواحي مملوءة من «لا أدري» لفعلتُ»، وذكره الذهبي في «السير» (٨ / ١٠٨).

(٥) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٧): «وقال بعضهم: إذا قُلت. . . (وذكره)»، وفيه: «ما عرفتني؟ وما أنا»، وفي (ط): «وقيل له: . . . .».

(٦) يشير إلى سؤال الأعرابي لابن عمر: «أترث العمّة؟ فقال: لا أدري. قال: أنت ابن =

أهلك الناسَ العُجْبُ وطلب الرياسة، وهٰذا يضمحلُّ عن قليل».

وقال مرة أخرى[1]: «قد ابتلي عمر بن الخطاب بهٰذه الأشياء؛ فلم يجب فيها[2]، وقال ابن الزبير: لا أدري، وابن عمر: لا أدري».

وسئل[3] مالك عن مسألة فقال: «لا أدري. فقال له السائل: إنها مسألة خفيفة سهلة، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير، وكان السائل ذا قَدَرٍ؛ فغضب مالك وقال: مسألة خفيفة سهلة! ليس في العلم شيء خفيف، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥]؛ فالعلم كله ثقيل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة».

قال بعضهم[4]: ما سمعت قط أكثر قولاً من مالك: «لا حول ولا قوة إلا بالله»، ولو نشاء أن ننصرف بألواحنا مملوءة بقوله: «لا أدري ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢]»؛ لفعلنا.

= عمر ولا تدري؟ قال: نعم، اذهب إلى العلماء؛ فسَلْهُم»، أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٦٣)، وأبو داود في «الناسخ والمنسوخ»، والذهلي في «جزئه»، وابن مردويه في «التفسير المسند» - كما في «فتح الباري» (٣ / ٢٧٣)، و«موافقة الخُبر الخَبر» (١ / ١٨) -، والآجرِّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٣١ - ١٣٢)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٧١ - ١٧٢)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٧٩٦)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٨٣٤ - ٨٣٥، ٨٣٥ - ٨٣٦ / رقم ١٥٦٣، ١٥٦٦) بألفاظ وأسانيد بعضها صحيح على شرط البخاري.

(١) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٧).

(٢) وكان رضي الله عنه يجمع الشباب فيستشيرهم تارة، وأهل بدر تارةً أخرى، أخرج الأول عنه الرامهرمزي في «المحدث الفاصل» (١٩٣)، والخليلي في «الإرشاد» (١ / ٣٠٩)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ١٠٦ - ط القديمة)، وذكره عنه الذهبي في «السير» (٨ / ٣٧٢ - ٣٧٣)، وأخرج الثاني البيهقي في «المدخل» (رقم ٨٠٣).

(٣) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٧ - ١٤٨): «وقال مصعب: سئل مالك... (وذكره)»، وانظر: «الإمام مالك مفسراً» (ص ٣٩٩) لحميد الحمر، ط دار الفكر، ١٤١٥هـ.

(٤) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٨).

وقال[1] له ابن القاسم: «ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر. فقال مالك: ومن أين علموها؟ قال: منك. فقال[2] مالك: ما أعلمها [أنا]؛ فكيف يعلمونها؟!».

وقال ابن وهب[3]: «قال مالك: سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة ما حدثت بها قط ولا أحدِّث بها. قال الفروي: فقلت له: لمِ؟ قال: ليس عليها العمل».

وقال[4] رجل لمالك: إن الثوري حدثنا عنك في كذا. فقال: «إني لأحدث في كذا وكذا حديثاً ما أظهرتها بالمدينة».

وقيل[5] له: عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك. فقال: «أنا أُحدِّث الناس بكل ما سمعت؟! إني إذاً أحمق!»، وفي رواية[6]: «إني أريد أن أضلهم إذاً! ولقد خرجت مني أحاديث لوددت أني ضُربت بكل حديث منها سوطاً ولم أحدث بها، وإنْ كنتُ أجزع الناس من السِّياط!».

---

(١) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٨)، وما بين المعقوفتين منه، وفي الأصول: «يعلمونها بي»، والتصويب منه.

(٢) كذا في الأصل و(د) و(ف) و(ط)، وفي «الترتيب» و(م): «قال».

(٣) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٨)، و«ما رواه الأكابر» (٤٣)، و«الحلية» (٦ / ٣٢٢)، و«السير» (٨ / ٦٢).

(٤) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٨ - ١٤٩)، وفيه: «إني لأحدِّثك...».

(٥) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٩): «قال الشَّافعي: قيل لمالك: عند ابن عيينة...»، وفيه: «إذا أحدِّثُ...».

(٦) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٩ - ١٥٠)، وفيه: «أفزع الناس»، وأسنده بنحوه من طريق القعنبي عن مالك: الحميدي في «جذوة المقتبس» (٢/٥٥٢ - ٥٥٣)، والضبي في «البغية» (ص ٤٦٤). وانظر: «نوادر ابن حزم» (١ / ٥٦).

ولما مات؛ وجد في تركته حديث كثير جداً لم يحدث بشيء منه في حياته[1].

وكان إذا قيل له: «ليس هٰذا الحديث عند غيرك» تركه، وإن قيل له: «هٰذا مما[2] يحتج به أهل البدع» تركه، وقيل له: إن فلاناً يحدث[3] بغرائب. فقال: «من الغريب نَفِرُّ». وكان[4] إذا شك في الحديث طرحه كله، وقال[5]: «إنما أنا بشر أخطىء وأُصيب؛ فانظروا [في] رأيي؛ فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكل ما لم يوافق ذٰلك فاتركوه».

وقال[6]: «ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلاً يتبع ويجعل سنة ويذهب به إلى الأمصار، قال الله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ﴾ الآية [الزمر: ١٧ ـ ١٨].

وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه: «لا أدري، إنما هو الرأي، وأنا أخطىء وأرجع، وكل ما أقول يكتب»[7].

---

(١) انظر تفصيل ذٰلك في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٨، ١٤٩).

(٢) في (د): «ما»، وما أثبتناه من «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠) والأصل و(ف) و(م) و(ط).

(٣) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠): «يحدِّثنا».

(٤) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠): «قال الشافعي: كان مالك إذا شك...».

(٥) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦ ـ ١٤٧): «قال معن: سمعتُ مالكاً يقول: إنما أنا بشر...»، وما بين المعقوفتين منه.

(٦) قال المؤلف في «الاعتصام» (٢ / ٣٦٢): «ذكر ابن معين عن عيسى بن دينار عن ابن القاسم عن مالك... (وذكره)»، ونحوه في «المقدمات» لابن رشد (٣ / ٤٢٤ ـ ط دار الغرب)، وانظر: «الإمام مالك مفسّراً» (ص ٣٤١).

(٧) نحوه في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠).

وقال أشهب[1]: «ورآني أكتب جوابه في مسألة؛ فقال: لا تكتبها؛ فإني لا أدري أثبتُ عليها أم لا».

قال ابن وهب[2]: «سمعتـه يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل، قال: وسمعته عند ما يكثر عليه من السؤال يكف، ويقول: حسبكم! من أكثر أخطأ. وكان يعيب كثرة ذٰلك، وقال: يتكلم كأنه جمل مغتلِم[3] يقول: هو كذا هو كذا يهـدر في كل شيء. وسأله رجل عراقي عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده عن فرخ: أيأكله؟ فقال مالك: سَلْ عما يكون، ودع ما لا يكون. وسأله آخر عن نحو هٰذا فلم يجبه؛ فقال له: لم لا تجيبني يا أبا عبدالله! فقال[4]: لو سألت عما تنتفع به أجبتُك».

وقيل له[5]: إن قريشاً تقول: إنك لا تذكر في مجلسك آباءها وفضائلها. فقال: «إنما نتكلم فيما نرجو بركته».

قال ابن القاسم[6]: «كان مالك لا يكاد يجيب، وكان أصحابه يحتالون أن يجيء رجل بالمسألة التي يحبون أن يعلموها كأنها مسألة بلوى فيجيب فيها».

وقال[7] لابن وهب: «اتق هٰذا الإكثار وهٰذا السماع الذي لا يستقيم أن

---

(١) مثله في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠).

(٢) أخرجه الدوري «فيما رواه الأكابر» (٣٦، ٥٣) بنحوه، ومثله في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠)، وزاد: «يعني: الرجل الذي يجلس لهٰذا».

(٣) [أي]: هائج. (ف) و(م).

(٤) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠) زيادة «له».

(٥) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥١): «قال ابن المعدّل: قيل لمالك: إنّ قريشاً...».

(٦) مثله في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥١). وفي (ط): «أن يتعلموها».

(٧) مثله في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥١)، وفيه: «اتّق هٰذه الآثار، وهٰذا السَّماع... فقال [له]... لأعرفه لأحَدِّث... فقال: ما سمع... إلا تحدَّث به، وعلى ذكر القدر وسعتُ».

يُحدَّث به. فقال: إنما أسمعه لأعرفه، لا لأحدث به. فقال له: ما يسمع إنسان شيئاً إلا يحدث به، وعلى ذٰلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدثت بها، وأرجو أن لا أفعل ما عشت، وقد[1] ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت».

قال أشهب[2]: «رأيت في النوم قائلاً يقول: لقد لزم مالك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها، وذٰلك قوله: «ما شاء الله، لا قوة إلا بالله»».

هٰذه جملة تدل الإنسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له، ويتبين بالتفاوت في هٰذه الأوصاف الراجح من المرجوح، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالـك، وإن كان أرجح[3] بسبب شدة اتصافه بها، ولٰكن لتتخذ قانوناً في سائر العلماء؛ فإنها موجودة في سائر هداة الإسلام، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض[4].

* * * * *

(1) في «ترتيب المدارك» (1 / 151): «وروى البياضي عنه أنه قال: لقد ندمتُ أن لا أكون طرحت أكثر مما طرحتُ من الحديث». وفي (ط): «وقال: لقد...».

(2) مثله في «ترتيب المدارك» (1 / 151)، وفيه: «لو ورد عليه الجبال»، وفي (ط) و(ف) و(م): «وردت عليه»، وعلَّقا: «لعل [أصل] هٰذه العبارة: «لو وردت على الجبال لقلعتها»».

(3) انظر رجحان مذهب أهل المدينة في «مجموع الفتاوى» (10 / 260 و20 / 294 - 320 و333 - 396)، وانظر منه: (20 / 320 - 348) تعظيم الناس لمالك.

(4) في (ط): «من البعض».

المسألة الثامنة

يسقط عن المستفتي[1] التكليف بالعمل عند فقد المفتي، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح ـ حسبما تبين في موضعه من الأصول ـ؛ فالمقلِّدُ عند فقد العلم بالعمل رأساً أحقُّ وأولى.

والثاني: أن حقيقة هٰذه المسألة راجعة إلى العمل قبل تعلق الخطاب، والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف؛ إذ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم؛ إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به، وهٰذا غير عالم [به] بالفرض؛ فلا ينتهض سببه على حال.

والثالث: أنه لو كان مكلفاً بالعمل؛ لكان من تكليف ما لا يطاق؛ إذ هو مكلف بما لا يعلم، ولا سبيل له إلى الوصول إليه، فلو كلف به لكلف بما لا يقدر على الامتثال فيه، وهو عين المحال؛ إما عقلاً، وإما شرعاً، والمسألة بيِّنة.

---

(١) أي: من هو بصدد الاستفتاء، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من أهل الاجتهاد. (د).

قلت: قال إمام الحرمين في «الغياثي» (ص٤٣١) في مثل اختيار المصنف: «وهٰذا زلل ظاهر»، ثم أسهب في بيان أن هٰذه المسألة «تنزل منزلة التباس الأحوال في الطهارة والنجاسة مع وجود العلماء»، ثم قال (ص ٤٤٢): «فقصارى القول فيه اعتبار شك بشك، وبناء الأمر على تغليب ما قضى الشرع بتغليبه»، ثم قال (ص ٤٨١): «ويتحصل من مجموع ما نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرَّروا في الحال أو في المآل، والضرار الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنينا به ما يُتوقَّع منه فساد البنية، أو ضعف يصدُّ عن التصرّف، والتقلب في أمور المعاش»، ثم فصل ذٰلك في سائر الأبواب، وقرر أشياء نفيسة وقواعد كلية مليحة، وصرَّح في (ص ٥٢١) أنه ألف الكتاب عند تخيّله انحلال الشريعة، وانقراض حملتها، ورغبة الناس عن طلبها.

فصل

ويتصوَّر في هٰذا العمل أمران:

أحدهما: فقد[1] العلم به أصلاً؛ فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألبتة.

والثاني: فقد العلم بوصفه دون أصله كالعالم بالطهارة أو الصلاة[2] أو الزكاة على الجملة، لٰكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها، كالسهو وشبهه؛ فيطرأ عليه فيها ما لا علم له بوجه العمل به، وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الوقائع لا يمكن استيفاء الكلام فيها، وكتب الفروع أخص[3] بها من هٰذا الموضع.



(١) كمن يسمع أن التهجد مطلوب ولٰكن لا يدري ما هو، أو يسمع أن العمرة مطلوبة ولا يعرفها؛ من أي نوع من العبادات؟ لا أنه لم يروِ إليه حتى اسم العمل المطلوب؛ لأنه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفت هٰذا، ومغايرته لما بعده ظاهرة، وما يسقط عنه في الأول أصل العلم، وما يسقط عنه في الثاني الوصف الذي لم يتيسر له طريق معرفته. (د).

(٢) في (ط): «أو بالصلاة».

(٣) فمنها يعلم ما رتب على هٰذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط بعد حصول العلم به. (د).

المسألة التاسعة

فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة[1] الشرعية بالنسبة إلى

---

(١) أي: قائمة مقامها، فكما أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة . . . إلخ؛ فكذٰلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواهم؛ كما قال الآمدي في «الأحكام»[٤/٣٠٦ وما بعد] واستدل عليه بالنص والإجماع والمعقول؛ فالنص الآية التي استدل بها المؤلف والإجماع السكوتي على ذٰلك المعقول، وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية؛ فإما ألا يكون متعبداً بشيء أصلاً، وهو خلاف الإجماع، وإن كان متعبداً بشيء؛ فإما بالنظر في الدليل المثبت للحكم، أو بالتقليد، والأول ممتنع؛ لأن ذٰلك مما يفضي في حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعايش، وتعطيل الحرف والصناعات، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل، ورفع التقليد رأساً، وهو منتهى الحرج والإضرار المطلوب رفعهما؛ فلم يبق إلا التقليد، وأنه هو المتعبد به عند ذٰلك الفرض، هٰذا هو ما يريد المؤلف تقريره، وهو بعينه الذي يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفتي والمقلد إذا لم يجد المفتي، فهٰذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدين كأقوال الرسل، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها، وأنها كخطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام، ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذٰلك، وسبق للآمدي في تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوب أخذ العامي بقول المفتي، حتى قال: «إنه حجة ملزمة كالأخذ بالاجماع وبقول الرسول عليه السلام»، وأما كون ذٰلك حجة لذاته أو ليس لذاته، وكذا كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة؛ فهٰذا أمر آخر وبحث آخر لا يخص موضوع المسألة. (د).

وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ ما نصه: «لا لأن أقوالهم حجة على الناس في ذاتها كأقوال الرسل عليهم الصلاة والسلام؛ فإن ذٰلك لا يقول به أحد، بل لأنه ـ لعدالتهم، وسعة اضطلاعهم، واستقامة أفهامهم، وعنايتهم بضبط الشريعة وحفظ نصوصها ـ لا بد أن تستند أقوالهم إلى مأخذ شرعي عام أو خاص وإنْ لم يذكروه لمن يستفتيهم في النوازل؛ فإن ذٰلك غير لازم؛ فقد كان المجتهدون من الصحابة والتابعين يفتون العامة من غير إبداء المستند، ويتبعون[1] في ذٰلك من غير نكير، وشاع ذٰلك بينهم حتى تواتر».

---

(١) في (م): «والناس يتبعونهم في ذٰلك».

المجتهدين.

والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء؛ إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً؛ فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة، وقد قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

والمقلد غير عالم؛ فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذاً القائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام [أقوال] الشارع.

وأيضاً؛ فإنه إذا كان فقد المفتي[1] يسقط[2] التكليف فذلك مساوٍ لعدم الدليل؛ إذ لا تكليف إلا بدليل، فإذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به؛ فكذلك إذا لم يوجد مفت في العمل؛ فهو غير مكلف به، فثبت أن قول المجتهد دليل العامي، والله أعلم.

ويتعلق[3] بكتاب الاجتهاد نظران:

أحدهما: في تعارض الأدلة على المجتهد، وترجيح بعضها على بعض.

والآخر: في أحكام السؤال والجواب.

* * * * *

---

(١) في الأصل و (ط): «عدم المفتي».

(٢) في (ط): «بسقوط».

(٣) لعل هنا كلمة «فصل» محذوفة. (ف).

[كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران

النظر الأول في التعارض والترجيح][1]

(١) المثبت من (د) فقط، وفيه بعده: «المسألة الأولى لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد».

فالنظر الأول

فيه مسائل

بعـد أن نقـدم مقدمة لا بد من ذكرها، وهي أن كل من تحقق بأصول الشـريعـة؛ فأدلتهـا عنـده لا تكـاد[1] تتعارض، كما أن كل من حقق[2] مناط المسـائـل؛ فلا يكـاد يقف في متشـابـه؛ لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة، فالمتحقق بها متحقق بما في [نفس] الأمر؛ فيلزم أن لا يكون عنده تعارض، ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الـوقـوف، لكن لمـا كان أفـراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ؛ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم، فإذا ثبت هذا؛ فنقول:

---

(١) وقد أوضح ذلك في الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه. (د).

قلت: انظر بسط المسألة على عدم التعارض مع الأدلة العقلية: «كشف الأسرار» (٣ / ٧٦)، و«التقرير والتحبير» (٣ / ٢)، و«شرح منار الأنوار» لابن مالك (ص ٢٢٦ ـ ط التركيّة)، وما مضى في المسألة الثالثة من الطرف الأول في الاجتهاد.

(٢) في (ط): «تحقق».

المسألة الأولى

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد، أما من جهة ما في نفس الأمر؛ فغير ممكن بإطلاق، وقد مر آنفاً في كتاب الاجتهاد من ذٰلك ـ في مسألة أن الشريعة على قول واحد ـ ما فيه كفاية، وأما من جهة نظر المجتهد؛ فممكن بلا خلاف، إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين، وهو صواب؛ فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض[1]؛ كالعام مع الخاص، والمطلق مع المقيد، وأشباه ذٰلك[2].

---

(١) ولا داعي إلى الترجيح، قالوا: من شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها ألا يمكن الجمع بين الدليلين بوجهٍ مقبول، فإن أمكن تعين المصير إليه، قال في «المحصول» [٥/٤٠٦]: (العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما)، وبه قال الفقهاء جميعاً. اهـ شوكاني في «الإرشاد» [ص ٢٧٣]. (د).

قلت: انظر في ذٰلك: «المحلى» (١ / ١٢١ ـ ١٢٢)، و«الخلافيات» (١ / ٣٢٩) وتعليقنا عليه (١ / ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢٤٥)، و«الأوسط» (٢ / ٣٠٦ ـ ٣٠٩) لابن المنذر، و«الإبهاج» (٣ / ١٣٩ ـ ١٤٤)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٤١٧ ـ ٤١٩، ٤٢١)، و«شرح مشكاة الأنوار على المنار» (٢ / ١٠٩)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٣٥٩ ـ ٣٦١ ـ مع شرح المحلي)، و«الاعتبار» (ص ٤ ـ ٥) للحازمي، و«توجيه النظر» (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦)، و«أدلة التشريع المتعارضة» (ص ٣٦ ـ ٣٨) لبدران أبو العينين بدران، و«التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية» (١ / ٢٦٥ ـ ٢٩٩)، وأفاد أن خلافاً وقع في المسألة.

(٢) ومثلوا له أيضاً بقوله عليه السلام [فيما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأقضية، باب بيان خير الشهود، ٣ / ١٣٤٤ / رقم ١٧١٩) عن زيد بن خالد الجهني رفعه]: «ألا أخبركم بخير الشهود؟ فقيل: نعم. فقال: أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد» مع قوله [فيما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ٤ / ٤٦٥، رقم ٢١٦٥)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأحكام، باب كراهية الشهادة لمن لم يستشهد، ٢ / ٧٩١ / رقم ٢٣٦٣)، =

لكنـا نتكلم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذي لا يمكن فيه الجمـع، ونستجـر من الضـرب الممكن فيه الجمـع أنواعاً مهمة، ويمجموع النظر في الضربين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هٰذا الباب ما عسر على كثير ممن زاول الاجتهاد، وبالله التوفيق[1].

فأما ما لا يمكن فيه الجمع، وهي:

* * * * *

= وأحمد في «المسند» (١ / ١٨)، وغيرهم عن عمر مرفوعاً، وهو صحيح، والمذكور جزء من آخر الحـديث، وأوله: «أوصيكم بأصحابي، ثم الذين يلونهم...»، وفيه]: «ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد»؛ فحملوا الأول على ما فيه حق لله، والثاني على ما فيه حق الآدمي؛ فكل عمل به في وجه؛ فلا تعارض ولا ترجيح، وسيأتي له كثير منه في المسألة الثالثة. (د).

(١) في (م): «والله وليُّ التَّوفيق».

المسألة الثانية

فإنه قد مر في كتاب الاجتهاد أنَّ محالَ الخلافِ دائرةٌ بين طرفي نفي وإثباتٍ ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما؛ فإن الواسطة آخذة من الطرفين بسبب، هو متعلق الدليل الشرعي؛ فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معاً: دليل النفي ودليل الإثبات، فتعارض عليها الدليلان؛ فاحتيج إلى الترجيح، وإلا؛ فالتوقف وتصير من المتشابهات، ولما كان قد تبين في ذٰلك الأصل هٰذا المعنى؛ لم يحتج إلى مزيد.

إلا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذٰلك الترتيب كذٰلك يصح تعارض ما في معناها[1] كما في تعارض القولين على المقلد؛ لأن نسبتهما إليه نسبة

---

(١) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، بأن يثبت أحدهما ما ينفيه الآخر؛ فالتعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما، فيجيء الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج، أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هٰذه المسألة أولاً وآخراً ـ إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد ـ؛ فإنها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاض فيه الأصوليون؛ إذ الأدلة في هٰذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محل الحكم، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة [٣ / ٣١٨] ما حاصله أن التشابه الراجع إلى المناط ليس راجعاً إلى الأدلة؛ فالنهي عن أكل الميتة واضح، والأذن في أكل المذكية واضح، والاشتباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدليل. اهـ.

وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهاد [ص ١١٤ وما بعد] ذكر أكثر هٰذه الأنواع أمثلة لموضوع القاعدة التي أشار إليها في صدر هٰذه المسألة، وهو الواسطة تقع بين طرفين مختلفي الحكم، وفيها شبه من كل منهما، وحيث كانت كل هٰذه الأنواع راجعة إلى اختلاف المناط في الواسطة، وكان اختلاف المناط ليس من التعارض في الأدلة؛ فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقي في الأدلة وبعضها شبيهاً به وفي معناه، فإن كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله: «كذٰلك يصح . . . إلخ» من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به؛ فغير صحيح كما عرفت، =

الدليلين إلى المجتهد، ومنه تعارض العلامات[1] الدالة على الأحكام المختلفة، كما إذا انتهب نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب؛ فيرى مثله في يد رجل ورع؛ فيدل صلاح ذي اليد على أنه حلال، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام؛ فيتعارضان، ومنه تعارض الأشباه الجارة إلى الأحكام المختلفة؛ كالعبد؛ فإنه آدمي فيجري مجرى الأحرار في الملك، ومال فيجري مجرى سائر الأموال في سلب الملك، ومنه تعارض الأسباب؛ كاختلاط الميتة بالذكية، والزوجة بالأجنبية؛ إذ كل واحدة منهما تطرق إليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم، ومنه تعارض الشروط؛ كتعارض البينتين؛ إذ قلنا: إن الشهادة شرط في إنفاذ الحكم، فإحداهما تقتضي إثبات أمر، والأخرى تقتضي نفيه، وكذلك ما جرى مجرى [هذه][2] الأمور داخل في حكمها.

ووجه الترجيح في هذا الضرب غير[3] منحصر؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية

= وإن كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها، بل باعتبار المناط، وهو ما يشير إليه قوله: «تعارض ـ عليها ـ الدليلان»، وقوله: «كما يصح تعارضها ـ على ذلك الترتيب ـ»؛ فهو صحيح، لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه، كما يرشد إليه قوله بعد: «وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين... إلخ»، وصنيعه هنا يوهم الخلاف ذلك، وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله، وقد يجاب بأن هذه الأنواع وإن اشتركت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين، لكن المنظور إليه في النوع الأول حصول التعارض بين دليلي الطرفين، وفي باقي الأنواع حصل التعارض أولاً وبالذات بين علامتي الطرفين أو سببيهما... إلخ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الواسطة، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين؛ فلذلك جعله في معنى تعارض الدليلين لأنه يؤول إليه. (د).

(١) في نسخة (ماء): «المعاملات».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٣) أي: بخلاف وجوه الترجيح في التعارض الواقع بين نفس الدليلين؛ فقد حصرها =

أو الشخصية لا تنحصر، ومجاري العادات تقضي بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث يحكم على كل جزئي بحكم جزئي واحد، بل لا بد من ضمائم تحتف، وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره في الحكم المقرر؛ فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات، وهٰذا أمر مشاهد معلوم، وإذا كان كذٰلك؛ فوجوه[1] الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض، فلا يمكن في هٰذه الحال [إلا][2] الإحالة على نظر المجتهد فيه، وقد تقدم لهٰذا المعنى تقرير في أول[3] كتاب الاجتهاد، وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيهما أسعد[4] وأغلب[5] أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة؛ فيبنى على[6] إلحاقها به من غير

= الأصوليون في الأنواع الأربعة التي أشرنا إليها، وأضافوا إليها ترجيح الأقيسة وما معها؛ فصارت ستة أنواع. (د).

قلت: فصَّل الكلام على وجوه الترجيح على وجه مستوعب: الشيخ عبداللطيف البرزنجي في رسالته العالمية (الدكتوراة): «التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية»، وهو مطبوع في مجلدين سنة ١٣٩٧هـ، عن مطبعة العاني، العراق.

(١) هل وجوه الترجيح هي الجارية مجرى الأدلة المذكورة، أم أن العلامات والأشباه والأسباب المتعارضة هي الجارية هٰذا المجرى؟ فتحتاج إلى نظر المجتهدين فيها من أهل الذكر والخبرة في كل نوع منها؛ إلا أن يقال: إنه يعني بوجوه الترجيح هٰذه الأسباب والعلامات... إلخ، ولا ينافيه قوله بعد: «أيهما أسعد أو أغلب... إلخ».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٣) في المسألة الأولى منه، حيث بسط الكلام في الاجتهاد في تحقيق المناط. (د)، وهٰذا يؤيد ما قررناه في هٰذا المقام، وأن الكلام كله مسوق في تحقيق المناط، لا في التعارض الذي فصله الأصوليون ولا في نوع منه، إنما هو نوع آخر شبيه به. (د).

(٤) أي: أقوى وأنسب. (د).

(٥) كذا في (ط) و(د)، وفي غيرهما: «أو أغلب».

(٦) لعل الصواب: «فيبنى عليها إلحاقها»، وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة. (د).

مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته[1] كمسألة[2] العبد في مذهب مالك[3] ومن خالفه وأشباهها.

فصل

هٰذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام[4] الأصوليين، وإذا تأملنا المعنى فيه؛ وجدناه راجعاً[5] إلى الضرب الثاني، وأن الترجيح راجع إلى وجه من الجمع[6]، أو إبطال[7] أحد المتعارضين، حسبما يذكر على أثر هٰذا

---

(1) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع، مع أنه في هٰذه الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالاً جزئياً في كل منهما؛ فلم يلغ أحدهما، ولم يعمل الآخر إعمالاً كلياً، فوضعه هٰذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب، وسيأتي له كلام في المسألة الثالثة. (د).

(2) في (د): «مسألة».

(3) فعنده أن يملك ملكاً غير تام، وعند غيره لا يملك رأساً، ولكل تفريعه. (د).

(4) أي: حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدليلين بالمرجحات التي تقتضي اعتماد أحد الدليلين وإهمال الآخر، وهٰذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع، ولٰكن قد سبق لنا ذكر شيء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع بإعمال الدليلين. (د).

(5) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثاني الذي فيه؛ إما الجمع، أو الإبطال لأحدهما؛ فلا تبقى معارضة مطلقاً، فإن كان هٰذا مراده حقيقة يريد به القضاء على باب التعادل والترجيح؛ فإنه لم يصل إليه، وذٰلك لأن الصور التي ذكرها في المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة في التعارض، فإن الأحكام لم تستوف في الصورة الثانية؛ فما بين الجزئيتين الداخلتين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه في الإبطال بالطرق التي أشـار إليهـا أو الإعمال الذي ذكره، بل هناك شيء كثير، بل أكثر ما ذكر في باب التعادل، والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه، ولا إعمال الدليلين معاً؛ فبقي ما قالوه كما هو ولم يرجع الضرب الأول إلى الثاني. (د).

(6) كذا في (ط)، وفي غيره: «وإبطال»، وكتب (د): «الصواب: «أو» ليتفق مع المسألة الثالثة».

(7) هٰذا إنما يظهر فيما سيذكره في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الأمر الأول منها؛ =

بحول الله تعالى .

وأما ما يمكن فيه الجمع ، وهي :

* * * * *

= فإنه هو الذي فيه إبطال أحد الدليلين إبطالاً حقيقياً، أما ما رجحوا فيه دليلاً على آخر بالمرجحات المتعلقـة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج ـ مع اعترافهم بأنه لا يزال الدليل قابلاً لأن يكون صحيحـاً غايته أنه وجد لمقابله ما يقتضي الظن بأرجحيته ـ؛ فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالاً حقيقياً، وتسمية ما ذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعاً بين الدليلين بعيد من جهة المعنى، وقد اعترف بذلك حيث يقول: «لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا»، وعليه؛ فإدخال هذا النوع في التعارض ثم دعوى أنه مما أمكن فيه الجمع لا محصل له . (د).

المسألة الثالثة

فنقول: لتعارض الأدلة في هٰذا الضرب صور:

إحـداها: أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية [تحتها][1]؛ كالكذب المحـرَّم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين، وقتل المسلم المحرَّم مع القتل قصاصاً أو بالزنى؛ فهو إما أن يكون الجزئي رخصة في ذٰلك الكلي، أو لا.

وعلى كل تقدير؛ فقد مر في هٰذا الكتاب ما يقتبس منه الحكم[2] تعارضاً وترجيحاً، وذٰلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة؛ فلا فائدة في التَّكرار.

والثانية: أن يقع في جهتين جزئيتين، كلتاهما داخلة تحت كلية واحدة؛ كتعـارض حديثين[3]، أو قياسين، أو علامتين[4] على جزئية واحدة، وكثيراً ما يذكره الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن[5] فيه الجمع، ولٰكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر؛ فلا بد من أحد أمرين: «إما الحكم على أحد الدليلين بالإهمال»؛ فيبقى الآخر هو المعمل لا غير، وذٰلك لا يصح إلا مع

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٢) ومحصله إعمال الدليلين، كما سبق في مسألة شرب العسل لصاحب الصفراء في كتاب الأدلة. (د).

(٣) وانـظر لِمَ لم يذكر تعارض آيتين؟ ولعله لا يقول بتعارضهما لأنهما قطعيتان، ولٰكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية، وللحديثين المتواترين حكم الآيتين، وقد أطلق في الحديثين، وقـد عرفت أن الكلام في التعارض صورة فقط لا في التعارض الحقيقي لأنه لا يقع في الشريعة مطلقاً؛ فلا فرق بين القطعي وغيره. (د).

(٤) أي: كما صنع هو في تعارض العلامتين، وقد توسع هنا في العلامة؛ فجعلها شاملة للسببين والشبهين، إلى غير ذٰلك مما يكون فيه تحقيق المناط. (د).

(٥) أي: مع أن هٰذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذٰلك؛ كما يذكره في الأمر الثاني. (د).

فرض[1] إبطاله بكونه منسوخاً، أو تطريق غلط أو وهم في السند أو في المتن إن كان خبر آحاد، أو كونه مظنوناً يعارض مقطوعاً به[2]، إلى غير ذٰلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذٰلك الدليل، وإذا فرض أحد هٰذه الأشياء؛ لم يمكن فرض اجتماع الدليلين[3] فيتعارضا، وقد سلموا أن أحدهما [إذا كان] منسوخاً لا يعد معارضاً، فكذٰلك ما في معناه[4]؛ فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل، «والأمر الثاني الحكم عليهما معاً بالإعمال»[5]، ويلزم من هٰذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد؛ لأنه محال مع فرض إعمالهما فيه، فإنما يتواردان من وجهين، وإذ ذاك يرتفع التعارض ألبتة؛ إلا أن هٰذا الإعمال تارة يرد على محل التعارض كما في مسألة العبد في رأي مالك، فإنه أعمل حكم الملك له من وجه، وأهمل ذٰلك من وجه، وتارة يخص[6] أحد الدليلين؛ فلا يتواردان على محل التعارض معاً، بل يعمل

---

(1) كلامه ـ كما عرفت ـ قاصر على ما يتأتى فيه القدح في اعتبار الدليل، ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل، مع أن هٰذا النوع هو الذي عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم. (د).

(2) هٰذا على رأي، والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقي، بل التعارض في الشرعيات صوري فقط، وبذٰلك نسخت السنة الكتاب وخصصته... إلخ، ولا يعد كون السنة مظنونة المتن قدحاً فيها في مقابلة قطعي الكتاب الظني الدلالة؛ إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظني. (د).

(3) كذا في (ط)، وفي غيره: «دليلين».

(4) أي: من تطريق الغلط والوهم... إلخ، ما أشار إليه. (د).

(5) راجع كتب الأصول؛ ففيها من هٰذا النوع كثير من الأمثلة. (د).

(6) أي: فيعمل الدليلين، لٰكن يخص كل واحد منهما ببعض الجزئيات، بضم قيود أو رفع بعضها؛ كما تقدم في تحقيق المناط الخاص، وكما تقدم لنا في حديث: «خير الشهود»، حيث حمل كل على محل خاص به من حق الله وحق الآدمي، وسيأتي له تمثيله بالميل في التيمم. (د). =

في غيره ويهمل بالنسبة إليه لمعنى اقتضى ذٰلك، ويدخل تحت هٰذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص المذكور في أول كتاب الاجتهاد، وكذٰلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الأحكام[1].

والصورة الثالثة: أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل[2] إحداهما تحت الأخرى، ولا ترجعان إلى كلية واحدة، كالمكلف لا يجد ماء ولا تيمماً؛ فهو بين أن يترك مقتضى ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] لمقتضى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ [المائدة: ٦] إلى آخرها، أو يعكس؛ فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات على قول[3] من قال بذلك، أو معارضة ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٥٠] بالنسبة إلى من التبست عليه القبلة؛ فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله الكلي، فإن رجح الكلي؛ فكذٰلك[4] جزئيه، أو لم يرجح فجزئيه مثله؛ لأن الجزئي معتبر بكليه، وقد ثبت

= قلت: تجد أمثلة كثيرة من هٰذا الباب في «شرح معاني الآثار» و«مشكل الآثار»، كلاهما للطحاوي.

(١) قال هناك: إن فرض الجهاد كفاية يجب أن يخص بمن فيه غناء ونجدة؛ فلا إثم على من ليس كذٰلك إذا لم تقم به الأمة، وكذا مثل الولاية العامة... إلخ ما قال؛ فهٰذا فيه تخصيص لأحد الدليلين بقيد يراعى فيه، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾ [البقرة: ٢٨٦] إذا تسلط الدليلان على محل واحد. (د).

(٢) احتاج له لأن المراد بالجزئي النوعي، وقد حقق بهٰذا القيد مخالفة هٰذه الصورة للصورة الأولى، وحقق بقوله: «ولا ترجعان» مخالفتها للصورة الثانية. (د).

(٣) أما إذا قلنا: إنها من المكملات لنفس الصلاة؛ فيقال فيها ما سيقال في القبلة، والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة؛ فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فيها. (د).

(٤) أي: فَيُصَلِّي بلا وضوء ولا تيمم كما هو بعض الأقوال في مذهب مالك، وقد يقال: كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط؟ إلا أن يقال: إنه شرط خارج عنها؛ =

ترجيحه؛ فكذٰلك يترجح جزئيه.

وأيضاً؛ فقد تقدم أن الجزئي خادم لكُلِّيه، وليس الكُليُّ بموجود في الخارج إلا في الجزئي؛ فهو الحامل[1] له، حتى إذا انخرم؛ فقد ينخرمُ الكُليُّ؛ فهٰذا إذاً متضمِّنٌ له، فلو رجَّح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كليه؛ للزم تَرجيح ذٰلك الغير على الكلي، وقد فرضنا أن الكلي المفروض هو المقدم على الآخر؛ فلا بد من تقديم جزئيه كذٰلك، وقد انجرَّ في هٰذه الصورة حكم الكليات[2] الشاملة لهٰذه الجزئيات؛ فلا حاجة إلى الكلام فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هٰذا الكتاب، والحمد لله.

والصورة الرابعة[3]: أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد، وهٰذا في

= فهو مكمل، والمكمل إذا عاد بسببه إهمال المكمل ألغي. (د). وفي (ط): «فذٰلك».

قلت: انظر تفصيل المسألة وأدلتها مع سبب الخلاف في: «عقد الجواهر الثمينة» (١ / ٨١ - ٨٢)، و«الذخيرة» (١ / ٣٥٠ - ٣٥١)، و«منح الجليل» (١ / ١٦١).

(١) أي: الذي يتحقق فيه كالعرض مع المعروض. (د).

(٢) أي أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزئيتين؛ إلا أنه انجر معه الكلام في تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد، وحكمه قد علم من بيان حكم الجزئيين الداخلين في هٰذين الكليين؛ فيرجح كلي الضروريات على كل الحاجيات مثلاً، وهٰكذا. (د).

(٣) بقي أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص وجهي، كما في حديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[1] مع حديث: «قراءة الإمام قراءة المأموم»[2]؛ فالأول =

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، ٢ / ٢٣٦ - ٢٣٧ / رقم ٧٥٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، ١ / ٢٩٥ / رقم ٣٩٤) عن عبادة بن الصامت مرفوعاً، ولفظه: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب».

(٢) روي عن جماعة من الصحابة بألفاظ متقاربة؛ منهم: جابر، وابن عمر، وابن مسعود،

ظاهره شنيع، ولٰكنه في التحصيل صحيح.

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للظن، وتعارض القطعيات محال.

وأما وجه الصحة؛ فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له اعتباران؛ فلا يكون تعارضاً في الحقيقة، وكذٰلك الجزئيان[1] إذا دخلا تحت

= يقتضي أن الفاتحة واجبة على المأموم، والثاني يقتضي أن المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها؛ فعموم كلٍّ منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه، وكذا ما بين حديث: «من نام عن صلاة أو نسيها؛ فليصلها إذا ذكرها»[1]، وحديث النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها[2]، ولا يخفى أنهما جزئيتان كلتاهما داخلة تحت كلية الصلاة، وقد أعملوا كلًّا من الدليلين على خلاف في طريق الإعمال، ويمكن إدخال ذٰلك في الصورة الثانية في الأمر الثاني، أما مالك؛ فقد التمس إزالة المعارضة في مسألة الفاتحة من خارجٍ عنهما، وهو حديث جابر: قال ﷺ: «من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن؛ فلم يصل إلا أن يكون وراء الإمام»[3]، وعلى كل حال؛ فقد أعملهما معاً. (د).

(١) أعاده ومثل له مع دخوله في الأمر الثاني من الصورة الثانية ليرتب عليه بيان الكليين إذا تعارضا وكان لهما اعتباران؛ لأنهما مثلهما في ذٰلك كما قال: «وأما التعارض في الكليين على ذٰلك الاعتبار... إلخ». (د).

وابن عباس، وعلي، وأبو الدرداء، وجميعها لا تخلو من مقال، وحسنه شيخنا الألباني في «الإرواء» (رقم ٥٠٠) بتعدد طرقه، بينما قال ابن حجر في «الفتح» (٢ / ٢٤٢): «حديث ضعيف عند الحفاظ، وقد استوعب طرقه وعلله الدارقطني وغيره».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٥٩٧)، ومسلم في «صحيحه» (رقم ٦٨٤) عن أنس رضي الله عنه بنحوه.

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٥١٦)، وهو صحيح.

(٣) أخرجه الخلعي في «فوائده» (ق ٤٧ / أ) عن يحيى بن سلام عن مالك عن وهب بن كيسان عن جابر مرفوعاً، وإسناده ضعيف، يحيى بن سلام ضعفه الدارقطني، وقال الزيلعي في «نصب الراية» (١ / ١٠): «هٰذا باطل لا يصح عن مالك»، والصواب أنه موقوف على جابر؛ كما عند البيهقي (٢ / ١٦٠).

كلي واحد وكان موضوعهما واحداً؛ إلا أن له اعتبارين.

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة، وقد مر منها[1] ومن الأمثلةِ الميلُ ونحوه في تحديد طلب الماء للطهور؛ فقد يكون فيه مشقة بالنسبة إلى شخص فيباح له التيمم، ولا يشق بالنسبة إلى آخر فيمنع من التيمم؛ فقد تعارض على الميل دليلان، لكن بالنسبة إلى شخصين، وهكذا ركوب البحر[2] يمنع منه بعض ويباح لبعض، والزمان واحد، لكن بالنسبة إلى ظن السلامة والغرق، وأشباه ذلك.

وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار؛ فلنذكر له مثالاً عاماً يقاس عليه ما سواه إن شاء الله.

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين[3]:

---

(١) أي: كما في المسائل التي أشار إليها فيما يستثنيه المجتهد في تحقيق المناط الخاص وما ذكر معه. (د).

(٢) انظر تفصيل ذلك مع الأدلَّة في: «مصنَّف ابن أبي شيبة» (٤ / ١٣٥ و٥ / ٣٣٦)، و«مصنَّف عبدالرزاق» (١١ / ١٤٩)، و«سنن سعيد بن منصور» (٢ / ١٨٥ - ١٨٧)، و«السنن الكبرى» (٤ / ٣٣٤ - ٣٣٥) للبيهقي، و«مجمع الزوائد» (٤ / ٦٤)، و«فتح الباري» (٤ / ٢٢٩)، و«القِرى لقاصد أم القُرى» (٦٧ - ٦٨)، و«تفسير القرطبي» (٢ / ١٩٠ و٧ / ٣٤١)، و«أحكام القرآن» (١ / ١٣١) للجصاص، و«إتحاف السادة المتقين» (٤ / ٥١٣)، وكتابنا «المروءة» (ص ١٠٨ - ط الأولى)، وغيرها كثير، وانظر ما مضى (١ / ٣٣١).

(٣) وإنما كان هذان الوصفان كليين لأنهما في معنى «كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم»، «وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع»، وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضاً؛ فإن ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحاً في الوصفين المذكورين، ولكنه يفهم منه ذلك، ولذا قال: «يقتضي»، ووسط الوجهين المذكورين في كل منهما كمقدمة ينتقل الذهن منها إلى وصف الذم، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين، وسيأتي له بعد تمام البيان أن يقول: «فالوصفان إذاً متضادان». (د).

وصف يقتضي ذمها وعدم الالتفات إليها وترك اعتبارها.

ووصف يقتضي مدحها والالتفات إليها وأخذ ما فيها بيد القبول؛ لأنه[1] شيء عظيم مهدى من ملك عظيم.

فالأول له وجهان:

أحدهما: أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ﴾ الآية[2][الحديد: ٢٠].

فأخبر أنها مثل اللعب واللهو الذي لا يوجد في شيء ولا نفع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التي لا طائل تحتها ولا فائدة وراءها[3].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠].

فحصر فائدتها في الغرور المذموم العاقبة.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا هَٰذِهِ[4] الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: ٦٤].

وقوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ...﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [آل عمران: ١٤].

وقال: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦].

إلى غير ذلك من الآيات.

---

(١) في (د): «على لأنها»، والصواب حذف «على».

(٢) أي: إلى قوله: «والأولاد»، وأما قوله: «كمثل غيث... إلخ»؛ فظاهر دخوله في الوجه الثاني. (د).

(٣) في (ط): «طائل وراءها، ولا فائدة تحتها».

(٤) سقطت من (د) و (ط).

وكذٰلك الأحاديث في هٰذا المعنى؛ كقوله: «لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء»(1).

(1) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزُّهد، باب ما جاء في هَوَانِ الدُّنيا على الله عزَّ وجل، ٤ / ٥٦٠ / رقم ٢٣٢٠)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب مثل الدُّنيا، ٢ / ١٣٧٦ - ١٣٧٧ / رقم ٤١١٠)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣٠٦)، وابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٢٨)، وابن عدي في «الكامل» (٥ / ١٩٥٦)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (٣ / ٤٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٢٥٣)، والطبراني والضياء في «المختارة» - كما في «المقاصد» (٣٤٦) - من طريقين ضعيفين - في أحدهما: عبدالحميد بن سليمان، وفي الآخرى زكريا بن منظور، وكلاهما ضعيف - عن أبي حازم عن سهل بن سعد مرفوعاً.

إلا أن الحديث صحيح بشواهده، قال الترمذي: «وفي الباب عن أبي هريرة»، وقال: «هٰذا حديث صحيح غريب من هٰذا الوجه».

قلت: حديث أبي هريرة أخرجه البزار في «مسنده» (٤ / رقم ٣٦٩٣ - زوائده)، وابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٣٠)، وابن عدي في «الكامل» (٦ / ٢٢٣٥)، والقضاعي في «الشهاب» (رقم ١٤٤٠)، وفيه محمد بن عمار بن حفص المديني، وهو ضعيف.

وأخرجه ابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٢٩) من طريق آخر عن أبي هريرة، وفيه أبو معشر نجيح بن عبدالرحمٰن، وهو ضعيف.

وفي الباب عن ابن عمر، أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد» (٤ / ٩٢)، والقضاعي في «الشهاب» (رقم ١٤٣٩) من طريق علي بن عيسى الماليني عن محمد بن أحمد بن أبي عون عن أبي مصعب عن مالك عن نافع به.

قال الخطيب: «هٰذا غريب جدّاً من حديث مالك، لا أعلم رواه غير أبي جعفر بن أبي عون عن أبي مصعب، وعنه علي بن عيسى الماليني، وكان ثقة».

وأبو جعفر ثقة؛ كما قال الخطيب (١ / ٣١١)؛ فالسَّندُ مع غرابته صحيح.

وعن ابن عباس أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٣٠٤ و٨ / ٢٩٠)، وفيه الحسن بن عمارة، وهو متروك.

وأخرجه ابن المبارك في «الزهد» (٦٢٠) من مرسل الحسن، وإسناده حسن، وبرقم (٥٠٩) بسندٍ فيه ضعف من طريق إسماعيل بن عياش عن عثمان بن عبدالله بن رافع أن رجالاً =

وهي كثيرة جداً، وعلى هٰذا المنوال نسج الزهاد ما نقل عنهم[1] من ذم الدنيا وأنها لا شيء.

والثاني: أنها كالظل الزائل والحُلم المنقطع، ومن ذٰلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ...﴾ إلى قوله: ﴿كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾ [يونس: ٢٤].

وقوله: ﴿إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا مَتَٰعٌ﴾ [غافر: ٣٩].

وقوله: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى ٱلْبِلَٰدِ * مَتَٰعٌ قَلِيلٌ﴾ الآية [آل

= من أصحاب النبي ﷺ حدثوا أن رسول الله ﷺ قال... (وذكره)، وإسماعيل ضعيف في المدنيين، وعثمان مدني، مترجم في «الجرح والتعديل» (٣ / ١ / ١٥٦)، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً.

وأخرجه هناد في «الزهد» (رقم ٨٠٠) عن عمرو بن مرة مرسلاً و(رقم ٥٧٨) ثنا عبدة عن محمد بن عمرو؛ قال: سمعتُ أشياخنا يذكرون عن النبي ﷺ... (وذكره).

والحديث إن شاء الله تعالى صحيح بمجموع هٰذه الطرق.

(١) جعل الغزالي شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام:

الأول: ما يصحبك منها إلى الآخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت، وهو العلم بالله والعمل، أي العبادة الخالصة؛ فهٰذه هي الدنيا الممدوحة.

والثاني: المقابل له على الطرف الأقصى، وهو كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له في الآخرة؛ كالتلذذ بالمعاصي، والتنعم بالمباحات الزائدة عن الحاجة؛ حتى يعد داخلاً في جملة الرفاهية والرعونات؛ كالتنعم بالقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة، والأنعام، والحرث، والخدم من الغلمان والجواري، والمواشي، والقصور، ورفيع الثياب، وما إلى ذٰلك؛ فحظ العبد من هٰذا كله من الدنيا المذمومة.

والقسم الثالث: متوسط بين الطرفين، وهو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة؛ كقدر القوت من الطعام، وما يحتاج إليه من اللباس، وكل ما لا بد منه للإنسان في بقائه وصحته التي يتوصل بها إل العلم والعمل. (د).

عمران: ١٩٦ ـ ١٩٧].

وقوله: ﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخۡتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ فَأَصۡبَحَ هَشِيمٗا تَذۡرُوهُ ٱلرِّيَٰحُۗ﴾ [الكهف: ٤٥].

وغير ذٰلك من الآيات المفهمة معنى الانقطاع والزوال وبذٰلك تصير كأن لم تكن، والأحاديث في هٰذا أيضاً كثيرة؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «ما لي وللدُّنيا؟! ما أنا في الدُّنيا إلا كراكبٍ [قال][1] تحتَ شجرةٍ ثم راحَ وتركها»[2]،

---

(١) زيادة ما بين المعقوفتين من الأصل، وهو من القيلولة، وفي (ماء) و(ط): «استظل».

(٢) أخرجه وكيع في «الزهد» (رقم ٦٤) ـ ومن طريقه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣ / ٢١٧)، وأحمد في «المسند» (١ / ٧ ـ ٨، ٤٤١) و«الزهد» (٨)، وابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٨٣)، وأبو يعلى في «المسند» (٨ / ٤١٦ / رقم ٤٩٩٨ و٩ / ١٤٨ / رقم ٥٢٢٩)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ٢٩٧) و«أخلاق النبي ﷺ» (ص ٢٩٥ أو ٢٧٢ ـ ط أخرى)، وابن أبي الدنيا في «قصر الأمل» (رقم ١٢٦) وفي «ذم الدنيا» (رقم ١٣٣)، وتمام في «الفوائد» (رقم ٩١٢ أو رقم ١٦١٩ ـ مع ترتيبه الروض البسَّام) ـ، والطيالسي في «المسند» (٢٧٧ أو ٢ / ١٢٠ ـ مع منحة المعبود)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب منه، ٤ / ٥٨٨ ـ ٥٨٩ / رقم ٢٣٧٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب مثل الدُّنيا، ٢ / ١٣٧٦ / رقم ٤١٠٩)، والرامهرمزي في «الأمثال» (٢٠)، ونعيم بن حماد في «زيادات زهد ابن المبارك» (رقم ١٩٥)، ويونس بن بكير في «زيادات السيرة» (ص ١٩٥)، وهناد في «الزهد» (رقم ٧٤٤)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٩١) و«الزهد» (ص ١٢)، وأبو يعلى في «المسند» (٩ / ١٩٥ ـ ١٩٦ / رقم ٥٢٩٢)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (ص ١٦٥)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ٤٦٧)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣١٠)، والطبراني في «الأوسط» (٢ / ق ٢٩٧ / ب)، والأصبهاني في «الترغيب والترهيب» (رقم ١٤٠٧)، والبيهقي في «دلائل النبوة» (١ / ٣٣٧ ـ ٣٣٨) و«الشعب» (٧ / ٣١١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢ / ١٠٢ و٤ / ٢٣٤)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ١٣٨٤)، والبغوي في «شرح السنة» (١٤ / ٢٣٥ ـ ٢٣٦ / رقم ٤٠٣٤)، جميعهم من طريق المسعودي عن عمرو بن مرة عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود مرفوعاً. =

. . . .

= وإسناده حسن، المسعودي هو عبدالرحمٰن بن عبدالله، اختلط قبل موته، وسماع وكيع منه قديم؛ قبل الاختلاط كما قال الإمام أحمد.

وله عن ابن مسعود طريقان آخران:

الأول: أخرجه ابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٨١) ـ وعنه أبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (ص ٢٧٢) ـ، والطبراني في «الكبير» (١٠ / ٢٠٠ ـ ٢٠١ / رقم ١٠٣٢٧)، والبيهقي في «الشعب» (٧ / ٣١١) من طريق عبيدالله بن سعيد قائد الأعمش عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن أبي عبدالرحمٰن السُّلمي عنه به رفعه.

قال الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٣٢٦): «وفيه عبيدالله بن سعيد، قائد الأعمش، وقد وثقه ابن حبان وضعَّفه جماعة».

قلت: وفيه أيضاً حبيب، وهو مدلس وقد عنعن؛ فإسناده ضعيف.

والآخر: أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٢ / ٣٣٢)، وابن حبان في «المجروحين» (١ / ٢٣٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ٢٣٤) من طريق الحسن بن الحسين العرني عن جرير بن عبدالحميد عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عنه رفعه.

وإسناده ضعيف أيضاً، الحسن بن الحسين العُرني يروي المقلوبات؛ كما قال ابن حبان، وقال أبو حاتم: «لم يكن بصدوق عندهم»، وقال ابن عدي: «لا يشبه حديثه حديث الثقات»، قال أبو نعيم عقبه: «وهو غريب»، وقال ابن حبان: «هٰذا خبر ما رواه عن إبراهيم إلا المسعودي؛ فإنه روي عن عمرو بن مرة عن إبراهيم، والمسعودي لا تقوم الحجة بروايته».

قلت: ولحديث ابن مسعود شاهدان يصح بأحدهما، هما:

الأول: حديث ابن عباس، أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٣٠١) و«الزهد» (ص ١٣)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٥٩٩)، وابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا» (رقم ١٣٤) و«قصر الأمل» (رقم ١٢٧) ـ ومن طريقه البيهقي في «الشعب» (٧ / ٣١٢) ـ، وابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٨٢)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ٢٩٨)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٢٥٢٦ ـ موارد، و١٤ / ٢٦٥ / رقم ٦٣٥٢ ـ الإحسان)، والطبراني في «الكبير» (١١ / ٣٢٧ / رقم ١١٨٩٨)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣١٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٣٤٢)، والخطيب في «الموضح» (٢ / ٣٦٦ ـ ٣٦٧)، كلهم من طريق هلال بن خباب عن عكرمة عنه مرفوعاً. =

وهو حادي[1] الزهاد إلى الدار الباقية.

وأما الثاني من الوصفين؛ فله وجهان أيضاً:

أحدهما: ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى، وعلى الدار الآخرة؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ...﴾ إلى ﴿كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾ [ق: ٦ - ١١].

وقوله: ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا﴾ الآية [النمل: ٦١].

وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾ الآية [إلى قوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [الحج: ٥ - ٧].

وقوله: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [إلى قوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾] [المؤمنون: ٨٤ - ٩١].

إلى غير ذلك من الآيات التي هي دلائل على العقائد وبراهين على التوحيد.

والثاني: أنها منن ونعمٌ امتنَّ الله بها على عباده، وتعرف إليهم بها في

= وإسناده قوي في الشواهد، هلال ثقة؛ إلا أنه تغيَّر كما قال الثوري ويحيى القطان، وهما أعلم بشيخهما من ابن معين عندما قال: «لا ما اختلط ولا تغيَّر»، والمثبت مقدَّم على النافي، قال الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٣٢٦): «رجال أحمد رجال الصحيح؛ غير هلال بن خباب، وهو ثقة».

والآخر: حديث عائشة، أخرجه أبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (ص ٢٦٨)، وإسناده واهٍ، فيه الوازع بن نافع، متروك، له ترجمة في «اللسان» (٦ / ٢١٣)، والخلاصة الحديث صحيح بمجموع هذه الطرق.

(١) في (ماء): «حال».

أثناء ذلك، واعتبرها ودعا إليها بنصبها لهم[1] وبثها فيهم؛ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[2] [إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٤].

وقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً [فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ]﴾ الآية [البقرة: ٢٢].

وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ...﴾ إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٠ ـ ١٨].

وفيها: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا﴾ الآية [النحل: ٨١].

وفي أول السورة: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل: ٥].

ثم قال: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ ثم وقال: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٦ ـ ٨].

فامتن تعالى ها هنا وعرف بنعم من جملتها الجمال والزينة، وهو الذي ذم به الدنيا في قوله: ﴿أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾ [الحديد: ٢٠].

إلى غير ذلك، بل حين عرَّف بنعيم الآخرة امتنَّ بأمثاله في الدنيا؛ كقوله: ﴿فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ۝ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ۝ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾ [الواقعة: ٢٨ ـ ٣٠].

---

(١) أي: وبمثل قوله تعالى: ﴿كلوا من رزق ربكم﴾ [النحل: ١٤]. (د).

(٢) في سورة إبراهيم. (د).

وهو قوله: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَالًا﴾ [النحل: ٨١].

وقال: ﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥].

وقال: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [النحل: ٧٢].

وهو كثير؛ حتى إنه قال في الجنة: ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾ [محمد: ١٥] إلى آخر أنواع الأنهار الأربعة.

وقال: ﴿وَاللَّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...﴾ إلى أن قال: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا...﴾ إلى قوله: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٥ ـ ٦٩].

وهو كثير أيضاً؛ [وأيضاً] فأنزل الأحكام، وشرع الحلال والحرام تخليصاً لهٰذه النعم التي خلقها لنا من شوائب الكدرات الدنيويات والأخرويات[1].

وقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧] يعني في الدنيا[2] ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم﴾ [النحل: ٩٧] يعني في الآخرة.

وقال حين امتنَّ بالنعم: ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾ [الأنعام: ٩٩].

﴿كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: ١٥].

وقال في بعضها: ﴿وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ﴾ [النحل: ١٤].

فعدَّ طلب الدنيا فضلاً، كما عدَّ حُبَّ الإيمانِ وبُغْضَ الكفرِ فضلاً.

---

(١) في (ط): «الكدرات الدنيوية والأخروية».

(٢) هو رأي بعض المفسرين، وأولى ما قيل بناء على هٰذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة؛ لأنه لا يطيب عيش في الدنيا لغير القانع، وذٰلك مشاهد معروف، وقيل: حياة طيبة يعني في الجنة؛ لأنها حياة بلا موت، وغنى بلا فقر، وصحة بلا سقم، وملك بلا هلك، وسعادة بلا شقاوة. (د).

والدلائل أكثر من الاستقصاء.

فاقتضى الوصف الأول المضادة للثاني؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هٰذا الوجه الأخير من الوصف الثاني، وهو ظاهر؛ لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصول له مضادٌّ لكونها نعماً وفضلاً، والوجه الثاني من الوصف الأول مضاد للأول من الوصف الثاني؛ لأن كونها زائلة وظلاً يتقلص عما قريب مضادٌّ لكونها براهين على وجود الباري ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال، وعلى أن الآخرة حق؛ فهي مرآة يرى فيها الحق في كل ما هو حق، وهٰذا لا تنفصل الدنيا فيه من الآخرة، بل هو في الدنيا لا يفنى؛ لأنها إذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذي تعطيه؛ فذٰلك الأمر موجود فيها تحقيقه وهو لا يفنى، وإن فني منها ما يظهر للحس، وذٰلك المعنى ينتقل إلى[1] الآخرة؛ فتكون هنالك نعيماً؛ فالحاصل أن ما بُثَّ فيها من النعم التي وضعت[2] عنواناً عليه ـ كجعل اللفظ دليلاً على المعنى ـ؛ [فالمعنى][3] باقٍ وإنْ فني العنوان، وذٰلك ضدُّ كونها منقضية بإطلاق؛ فالوصفان إذاً متضادان، والشريعة منزَّهة عن التَّضاد، مبرأة من الاختلاف؛ فلزم[4] من ذٰلك أن[5] توارد الوصفين على جهتين مختلفتين، أو حالتين مُتنافيتين، بيانه أن لها نظرين:

أحدهما: نظرٌ مجردٌ من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفاً للحق، ومستحقاً لشكر الواضع لها، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشاً ومقتنصاً

---

(١) كما سبق آنفاً في كلام الغزالي في القسم الأول. (د).

(٢) أي: هٰذه النعم وضعت عنواناً على العلم الذي تعطيه، وهو العقائد المتعلقة بوحدانية الله وصفاته العلى و تمجيده وتقديسه. (د). وفي (ط): «بث فيها من العلم».

(٣) زيادة من الأصل.

(٤) في (ط): «فيلزم».

(٥) أي: فوجب بسبب هٰذا التعارض أن يحمل كل من الدليلين على حال واعتبار غير ما يحمل عليه الآخر. (د).

للذات، ومآلاً للشهوات، انتظاماً في سلك البهائم؛ فظاهر أنها من هٰذه الجهة قشرٌ بلا لُب، ولعب بلا جِد، وباطلٌ بلا حق؛ لأن صاحب هٰذا النظر لم ينَل منها إلا مأكولاً ومشروباً، وملبوساً ومنكوحاً ومركوباً، من غير زائد، ثم يزول عن قريب؛ فلا يبقى منه شيء؛ فذٰلك كأضغاث الأحلام، فكل ما وصفته الشريعة فيها على هٰذا الوجه حقٌّ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروا منها إلا ما قال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذٰلك مما وصفها به، ولذٰلك صارت أعمالهم ﴿ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا ﴾ [النور: ٣٩].

وفي الآية الأخرى: ﴿ وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَـٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴾ [الفرقان: ٢٣].

والثاني: نظرٌ غير مجرَّد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا؛ فظاهر أنها ملأى من المعارف والحكم، مبثوث فيها من كل شيء خطير مما لا يقدر على تأدية شكر بعضه، فإذا نظر إليها العاقل وجد كلَّ [شيءٍ فيها نعمةً][1] يجب شكرها، فانتدَبَ إلى ذٰلك حسب قدرته وتهيئته، وصار ذٰلك القشرُ محشوّاً لُبّاً، بل صار القشر نفسه لُبّاً؛ لأن الجميع نعمٌ طالبة للعبد أن ينالها فيشكر لله بها وعليها، والبرهانُ[2] مشتمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل؛ فلا دِقٌّ ولا جِلٌّ في هٰذه الوجوه إلا والعقلُ عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه مِنَ الحِكَم والنِّعَم، ومن ها هنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها جِدٌّ وأنها حقٌّ؛ كقوله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَـٰكُمْ عَبَثًا ﴾ [المؤمنون: ١١٥].

وقوله: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَـٰطِلًا ﴾ [ص: ٢٧].

وقوله: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَـٰعِبِينَ ۝ مَا خَلَقْنَـٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الدخان: ٣٨].

---

(١) كذا في (ط) فقط، وبدلها في سائر النسخ: «نعمة فيها». (٢) تشبيه للتقريب. (د).

﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ [الروم: ٨].

إلى غير ذٰلك.

ولأجل هٰذا صارت أعمال أهل [هٰذا](١) النظر معتبرةً مُثبتة؛ حتى قيل: ﴿ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾(٢)[التين: ٦].

﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ [النحل: ٩٧](٣).

فالـدنيا من جهة النظـر الأول مذمومة، وليست بمذمومة من جهة النظر

---

(١) من (ط) فقط، وكتب (د): «لعل الأصل: «أهل هٰذا النظر»»، وفي (ط) بعدها «معتبرة منبنية».

(٢) أي: غير مقطوع، كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية، ويظهر أن غرضه أن أجرهم في الآخـرة غير مقـطوع عن عملهم في الدنيا، بل متصل به حتى يظهر ارتباط الكلام في سياق الاستدلال. (د).

(٣) إذا اقتصر على ما ذكره في الآية، وكان المراد الحياة في الدنيا كما سبق له في معناها؛ فلا يظهـر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرار الأعمال الصالحة واتصالها بالآخرة، وإن كان المراد الحياة في الآخرة كما هو رأي بعض المفسرين صح، وعلى الأول كان المناسب إثبات بقية الآية: ﴿ولنجزينهم...﴾ إلخ. (د).

قلت: قال ابن عطية في «المحرر الوجيز» (٣ / ٤١٩) معلِّقاً على قول الحسن البصري: «هي حياة الآخرة ونعيم الجنة»، قال: «وهناك هو الطيب على الإطلاق، ولٰكن ظاهر هٰذا الوعد أنه في الـدنيا، والذي أقول: إن طيب الحياة اللازم للصالحين إنما هو بنشاط نفوسهم، ونيلها وقوَّة رجائهم، والرجاء للنفس أمر ملذ؛ فبهٰذا تطيب حياتهم، وأنهم احتقروا الدُّنيا فزالت همومهم عنهم، فإن انضاف إلى هٰذا مال حلال وصحة أو قناعة؛ فذٰلك كمال، وإلا؛ فالطيب فيما ذكرنا راتب»، وقال الزمخشري في «الكشاف» (٢ / ٣٤٣): «﴿حياة طيبة﴾ يعني في الدنيا، وهو الظاهر لقوله: ﴿ولنجزينهم﴾، وعده الله ثواب الدنيا والآخرة». وانظر: «تفسير ابن كثير» (٢ / ٦٠٧).

الثاني، بل هي محمودة؛ فذمها بإطلاق لا يستقيم، كما أن مدحها بإطلاق لا يستقيم، والأخذ لها من الجهة الأولى مذموم، يسمى أخذه رغبة في الدنيا وحباً في العاجلة، وضده هو الزهد فيها، وهو تركها من تلك الجهة، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطلوب، والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم، ولا يسمى أخذه رغبة فيها، ولا الزهد فيها من هٰذه الجهة محمود، بل يسمى سفهاً وكسلاً وتبذيراً.

ومن هنا وجب الحجر على صاحب هٰذه الحالة[1] شرعاً، ولأجله كان الصحابة طالبين لها، مشتغلين بها، عاملين فيها؛ لأنها من هٰذه الجهة عون على شكر الله عليها، وعلى اتخاذها مركباً للآخرة، وهم كانوا أزهد الناس فيها، وأورع الناس في كسبها؛ فربما سَمع أخبارَهم في طلبها مَن يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى لجهله بهٰذا الاعتبار، وحاش لله من ذٰلك، إنما طلبوها من الجهة الثانية؛ فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى؛ فكان ذٰلك أيضاً من جملة عباداتهم، رضي الله عنهم، وألحقنا بهم، وحشرنا معهم، ووفقنا لما وفقهم له بمنّه وكرمه.

فتأمل هٰذا الفصل؛ فإن فيه رفعَ شبه كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها، وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة؛ فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه؛ كما يفهمون طلبها على غير وجهه؛ فيمدحون ما لا يمدح شرعاً، ويذمون ما لا يذم شرعاً.

وفيه أيضاً من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق، ولا الغنى أفضل بإطلاق، بل الأمر في ذٰلك يتفصل؛ فإن الغنى إذا أمال إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة إلى

---

(١) أي: حالة التبذير بوضعها في غير موضعها. (د).

صاحبه مذموماً، وكان الفقر أفضل منه، وإن أمال إلى إيثار الآجلة؛ بإنفاقه[1] في وجهه، والاستعانة به على التزود للمعاد؛ فهو أفضل من الفقر[2]، والله الموفق بفضله.

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هٰذا النظر مذكور في أثناء[3] الكتاب؛ فلذٰلك اختصر القول فيه.

وأيضاً؛ فإنَّ ثمَّ أحكاماً أخر تتعلق به، قلما يذكرها الأصوليون، ولٰكنها بالنسبة إلى أصول هٰذا الكتاب كالفروع؛ فلم نتعرض لها لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر، والله المستعان، وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد، لمن تَشَوَّف إلى ضوابط التَّعارض والتَّرجيح.

* * * * *

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «فإنفاقه»، وكتب (د): «لعله: بإنفاقه».

(٢) انظر في المفاضلة بين الفقر والغنى»: «تفسير القرطبي» (٣ / ٣٢٩ و٥ / ٣٤٣ و١٤ / ٣٠٦ و١٥ / ٢١٦ و١٩ / ٢١٣)، و«عدة الصابرين» (ص ١٩٣ ـ ١٩٥، ٢٨٤، ٢٠٣ ـ ٢٠٤، ٢٠٨ ـ ٢٠٩، ٢١٧، ٣١٣ ـ ٣١٤، ٣١٧ ـ ٣٢٢)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية»(١١ / ٢١، ٦٩، ١١٩ ـ ١٢١، ١٩٥ و١٤ / ٣٠٥ ـ ٣٠٦)، ورسالة محمد البيركلي (ت ٩٨١هـ) «المفاضلة بين الغني الشاكر والفقير الصابر»، وهي مطبوعة عن دار ابن حزم ـ بيروت، سنة ١٤١٤هـ، في (٦٤) صفحة، وما مضى (١ / ١٨٧ ـ ١٨٨) مع التعليق.

(٣) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الإحالة على ما سبق خمس مرات، يعين في كل منها الموضوع المحال عليه مما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بصدد بيانها. (د).



النظر الثاني

في أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل

وقد صنَّف النَّاسُ فيه مِنْ متقدِّمٍ ومتأخِّرٍ [1]

والذي يليق منه بغرض هٰذا الكتاب فرض مسائل

---

(١) من أشهر الكتب المطبوعة في هٰذا الباب: «الكافية في الجدل» للجويني، و«كتاب الجــدل على طريقة الفقهـاء» لابن عقيل الحنبلي، و«المنهـاج في ترتيب الحجـاج» للبـاجي، و«المعونة في الجدل» للشيرازي، و«علم الجذل في علم الجدل» للطوفي.

وانظر: «كشف الظنون» (١ / ٥٧٩)، و«مفتاح دار السعادة» (١ / ٣٠٤ و٢ / ٥٩٩)، و«مقدمة ابن خلدون» (ص ٤٥٧).

المسألة الأولى

إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم، وأعني بالعالم المجتهد، وغير العالم المقلد، وعلى كلا التقديرين؛ إما أن يكون المسؤول عالماً أو غير عالم؛ فهٰذه أربعة أقسام:

الأول: سؤال العالم [للعالم][1]، وذٰلك في المشروع[2] يقع على وجوه؛ كتحقيق ما حصَّل، أو رفع إشكال عنَّ له، وتذكر ما خشي عليه النسيان، أو تنبيه المسؤول[3] على خطأ يورده مورد الاستفادة، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم[4].

والثاني: سؤال المتعلم لمثله، وذٰلك أيضاً يكون على وجوه؛ كمذاكرته له بما سمع، أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسؤول، أو تمرنه معه في المسائل قبل لقاء العالم، أو التهدي بعقله إلى فهم ما ألقاه العالم.

والثالث: سؤال العالم للمتعلم، وهو على وجوه كذٰلك؛ كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه، أو اختبار عقله أين بلغ، والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل، أو تنبيهه[5] على ما علم ليستدل به على ما لم يعلم.

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢) أي: وأما غير المشروع؛ فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلاً مما يجب عليه أن يرجع فيه إلى اجتهاد نفسه، بحيث لا يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر، والوجوه الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع. (د).

(٣) في (ط): «للمسؤول».

(٤) أي: مما لم يكن عن اجتهاد، بل كتلقي حديث أو بحث في رواية وما أشبه ذٰلك. (د).

(٥) وهٰذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن التربية العملية المسمى بالبيداجوجيا، وهو بناء المعلم تعليم تلميذه شيئاً جديداً على ما تعلمه قبل؛ فقد كان نتيجة لمقدمات، ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة، وهٰكذا. (د).

والرابع: وهو الأصل الأول، سؤال المتعلم للعالم، وهو يرجع إلى طلب علم[1] ما لم يعلم.

فأما الأول والثاني والثالث؛ فالجواب عنه مستحق[2] إن علم، ما لم يمنع من ذلك عارض[3] معتبر شرعاً، وإلا؛ فالاعتراف بالعجز.

وأما الرابع؛ فليس الجواب [عنه] بمستحق بإطلاق، بل فيه تفصيل؛ فيلزم الجواب إذا كان عالماً بما سئل عنه متعيناً[4] عليه في نازلة واقعة[5] أو في

---

(1) ويشترك معه فيه بعض وجوه القسم الأول والثاني. (د).

(2) عبر بذلك دون مطلوب شرعاً؛ لأنه قد لا يكون كذلك؛ كما يعلم من مراجعة التفاصيل التي ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة، أما قوله في الرابع: «فليس بمستحق»؛ فإنه أراد به لازماً شرعاً كما يقتضيه قوله: «فيلزم الجواب... إلخ». (د).

(3) أي: كما أشار إليه بعد بقوله: «وقد لا يجوز»، وكما يأتي تفصيله في الفصل الآتي. (د).

(4) قالوا: إن للمفتي رد الفتوى إذا كان في البلد غيره أهلاً لها شرعاً، خلافاً للحليمي. (د).

قلت: انظر في ذلك: «البحر الرائق» (٦ / ٢٦٠)، و«المجموع» (١ / ٤٥) للنووي، و«منتهى الإرادات» (٤ / ٥٧ - بذيل كشاف القناع)، و«مباحث في أحكام الفتوى» (ص ٤٠)، و«الفتيا ومناهج الإفتاء» (ص ٢٤). (د).

(5) لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة، كذا قال البيهقي، ثم روى عن معاذ: «أيها الناس! لا تعجلوا بالبلاء قبل وقوعه». (د).

قلت: أخرج أثر معاذ الدارمي في «السنن» (١ / ٥٦)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٢٩٦)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٢)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٢٩٣)، وإسحاق في «مسنده»؛ كما في «المطالب العالية» (٣٠٠٩)، وقال ابن حجر فيه: «إسناده حسن».

قلت: وفيه جهالة أصحاب طاوس.

أمـر فيه نص[1] شرعي بالنسبـة إلى المتعلم، لا مطلقاً، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب، ولا يؤدي السؤال إلى تعمق ولا تكلف، وهو مما يبنى عليه عمل شرعي، وأشباه ذٰلك، وقد لا يلزم الجواب في مواضع، كما إذا لم يتعين عليه، أو المسألة اجتهادية[2] لا نص فيها للشارع، وقد لا يجوز، كما إذا لم يحتمل[3] عقله الجواب، أو كان فيه تعمق، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط، أو فيه[4] نوع اعتراض، ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هٰذا المعنى بحول الله في أثناء المسائل الآتية.

* * * * *

---

(١) أي: وإن لم يقع بالفعل. (د).

(٢) ينظر: هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل كما كان مالك يفعل؟ وهو المنقول عن أبي الخطاب وابن عقيل وغيرهما؛ فيحمل عليه كلامه بأن الذي لا يلزمه إنما هو جواب المسألة لأنه قد لا يصل إليه اجتهاده. (د).

قلت: سئل سحنون (المتوفى ٢٤٠هـ) رحمه الله: أيسع العالم أن يقول: لا أدري: فيما يدري؟ قال: «أما ما فيه كتاب أو سنة ثابتة؛ فلا، وأما ما كان من هٰذا الرأي؛ فإنه يسعه ذٰلك، لأنه لا يدري أمصيب هو أم مخطىء». ذكره الذهبي في «السير» (١٢ / ٦٥).

(٣) قال ابن عقيل: «في هٰذا تحرم الإجابة، ولعله المراد بقول ابن الجوزي: لا ينبغي» اهـ. «شرح التحرير»، وسيأتي أن بعض الأسئلة يشتد فيه النهي، وبعضها يخفف، والإجابة بحسبه، كما يأتي أيضاً أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتاب والسنة بالرأي مستقل بسببية النهي بقطع النظر عن كونه من الأغاليط، وعليه؛ فقوله: «وفيه نوع اعتراض» ليس قيداً لما قبله؛ فحقه «أو» كالسببين قبله. (د).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «وفيه».

المسألة الثانية

الإكثار من الأسئلة مذموم، والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح، من ذلك قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ [1] إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ الآية [المائدة: ١٠١].

وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ الآية [آل عمران: ٩٧]. فقال رجل: يا رسول الله! أكل عام؟ فأعرض، ثم قال: يا رسول الله! أكل عام (ثلاثاً)؟ وفي كل ذٰلك يعرض، وقال في الرابعة: «والذي نفسي بيده؛ لو قلتها لوجبت، ولو وجبت ما قمتم بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم؛ فذروني ما تركتكم» [2].

وفي مثل هٰذا [3] نزلت: ﴿ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ﴾ الآية [المائدة: ١٠١].

---

(١) والمراد بالأشياء ما لا خير لهم فيه من التكاليف الشاقة عليهم، والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها، وكل يسوء، أما الثاني؛ فظاهر، وأما الأول؛ فلأن السؤال عما لم يكلفوا به ربما كان سبباً في التكليف عقوبة لخروجهم عن الأدب، وتركهم ما يليق بهم من التسليم لله من غير تعرض للكميات والكيفيات؛ كما يشير إليه حديث الحج، وإن لم يقع هٰذا النوع من العقوبة في هٰذه الشريعة السمحة، وإذا كان كذٰلك؛ ظهر أن الاستدلال بالآية فيه قصور عن المدعى لأنه إنما يظهر ذٰلك في مدة الوحي، والمدعى أوسع من هٰذا. (د).

قلت: قال ابن العربي في «أحكام القرآن»(٢ / ٧٠٠) في (المسألة السادسة) من المسائل تحت الآية المذكورة: «اعتقد قوم من الغافلين تحريم أسئلة النوازل حتى تقع تعلّقاً بهٰذه الآية، وهو جهل؛ لأن هٰذه الآية قد صرَّحت بأن السؤال المنهي عنه إنما كان فيما تقع المساءةُ في جوابه، ولا مساءةَ في جواب نوازل الوقت».

(٢) مضى تخريجه (١ / ٢٥٦)، والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرح به النسائي (٥ / ٨٣)، والدارقطني (٢ / ٢٧٩)، وابن ماجه (رقم ١٨٨٦)، وانظر: «تنبيه المعلم» (رقم ٥١٢) وتعليقنا عليه.

(٣) قيل: نزلت لهٰذا السبب نفسه، وهو السؤال عن فرضية الحج في كل عام، وقالوا: إنه =

وكره عليه الصلاة والسلام المسائل وعابها، ونهى عن كثرة السؤال، وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيما لم ينزل[1] فيه حكم، وقال: «إن الله فرض فرائض؛ فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء؛ فلا تنتهكوها، وحد حدوداً؛ فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان؛ فلا تبحثوا عنها»[2].

وقال ابن عباس: «ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ، ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة[3] مسألة حتى قُبض ﷺ، كلهن في القرآن: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

= الأقرب، وقيل: نزلت حيثما ألحفوا في السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر؛ حتى غضب، وقال: «من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل...» إلى آخر الحديث الآتي، ولذلك قال: «وفي مثله»، أي: وهو الإلحاف في السؤال، سواء أكان في خصوص مادة الحديث السابق أم في غيرها. (د).

قلت: مضى تخريج سبب نزول الآية في (١ / ٤٥، ٢٥٨)؛ فانظره هناك.

(١) هٰذا أيضاً مما يقتضي تقييد ذم كثرة السؤال، ومثله ما يأتي عن الربيع، وسيأتي قيد آخر في كلام ابن عمر، ولذلك عقد الفصل بعد، وبه تتبين القيود التي يلزم أن تراعى في أصل المسألة. (د).

(٢) مضى تخريجه (١ / ٢٥٣).

(٣) ينظر في توجيه العدد مع أن المتتبع لأسئلتهم يجد ما فوق المئات، وتوجيهه بأن المراد أن ما ذكر في القرآن هٰذا العدد فقط لا يفيد المؤلف في غرضه. (د).

قلت: التوجيه المذكور نص عليه في الأثر، وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ٧٧): «قلت: ومراد ابن عباس بقوله: «ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة»: المسائل التي حكاها الله في القرآن عنهم، وإلا؛ فالمسائل التي سألوه عنها وبيَّن لهم أحكامها بالسنة لا تكاد تُحصى»، وذكر في آخر (الجزء الرابع، ص ٢٦٦ - ٤١٤) جملةً كثيرةً من أسئلة الصحابة للنبي ﷺ وفتاواه فيها.

بقي تحرير عدد الأسئلة التي في القرآن، تتابعت مصادر التخريج على إيراد الأثر بلفظ: «ثلاث عشر مسألة»، وعند البزار: «عن اثنتي عشرة مسألة، كلها في القرآن»، قال السيوطي في «الإتقان» (٢ / ٣١٥) عقبه: «وأورده الإمام الرازي بلفظ: «أربعة عشر حرفاً»»، ثم ذكرها عنها =

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٢٠].

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ ﴾ [البقرة: ٢١٧].

ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم»[1].

يعني أن هٰذا كان الغالب[2] عليهم.

وفي الحديث: «إنَّ أعظمَ المُسلمين في المسلمين جُرْماً مَن سأل عن شَيْءٍ لم يُحَرَّم عليه؛ فحُرِّم عليهم مِنْ أجلِ مَسْألتِهِ»[3].

وقال: «ذَروني ما تَركتُكُم؛ فإنما هلكَ مَن قَبْلَكُم بكثرةِ سؤالِهم واختلافهم

= تعداداً، ثم بيَّن أن اثنين منها ـ وهما السؤال عن الروح، والسؤال عن ذي القرنين ـ سألهما غير الصحابة، ثم قال: «فالخالص اثنا عشر؛ كما صحَّت به الرواية».

قلت: رواية الطبراني فيها ستة من الأسئلة، وبعضها ليس في القرآن.

(١) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٥١)، والطبراني في «الكبير» (١١ / ٤٥٤ / رقم ١٢٢٨٨)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٢٩٦) من طريق محمد بن فضيل عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس به، بألفاظٍ متقاربة.

وقال ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٦٢ / رقم ٢٠٥٣): «وروى جرير بن عبدالحميد ومحمد بن فضيل عن عطاء... (وذكره)».

قلت: وجرير وابن فضيل ممن رويا عن عطاء بعد الاختلاط؛ فالإسناد ضعيف، قال الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٥٩): «فيه عطاء بن السائب، وهو ثقة، ولٰكنه اختلط، وبقية رجاله ثقات»، وحكمه هٰذا أدق من قول ابن مفلح في «الآداب الشرعية» (٢ / ٧٧): «إسناده حسن»؛ إلا أنه فاته العزو للبزار، وهو عنده باللفظ الذي أوردناه آنفاً؛ كما أفاده السيوطي في «الإتقان» (في النوع الثاني والأربعين، ٢ / ٣١٥)، وصححه.

(٢) فلا ينافي سؤال بعضهم: «ما بال الهلال... إلخ؟»، وسؤال حذافة: «من أبي؟». (د).

قلت: مضى تخريجهما ـ على الترتيب ـ (٣ / ١٤٩ ـ ١٥٠، ١ / ٤٥).

(٣) مضى تخريجه (١ / ٤٨، ٢٥٦)، وفي (ط): «لم يُحرَّم عليهم».

على أنبيائهم»[1].

وقام يوماً وهو يعرف في وجهه الغضب؛ فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظاماً، ثم قال: «مَن أحبَّ أن يَسأل عَن شيءٍ فليَسْألْ عنه؛ فوالله لا تسألوني عن شيءٍ إلَّا أخْبَرتكم به ما دُمت في مقامي هٰذا». قال: فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذٰلك، وأكثر رسولُ الله ﷺ أن يقول: «سلوني». فقام عبدُالله بنُ حذافة السهمي؛ فقال: مَن أبي؟ فقال: «أبوك حُذَافة». فلمَّا أكثر أن يقول: «سلوني»؛ بَرَك عمرُ بن الخطاب على ركبتيه فقال: يا رسول الله! رضينا بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً. قال: فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذٰلك، وقال أولاً: «والذي نفسي بيده؛ لقد عُرِضَتْ عليَّ الجنةُ والنارُ آنفاً في عُرض هٰذا الحائط وأنا أصلي؛ فلم أر كاليوم في الخير والشر»[2]!!

وظاهر هٰذا المساق يقتضي أنه إنما قال «سلوني» في معرض الغضب، تنكيلاً بهم في السؤال حتى يروا عاقبة ذٰلك، ولأجل ذٰلك[3] ورد في الآية قوله: ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

ومثل ذٰلك قصة أصحاب البقرة؛ فقد روي عن ابن عباس أنه قال: «لو ذبحوا بقرةً مَّا لأجزأتهم، ولٰكن شدَّدوا فشدَّد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون»[4].

وقال الربيع بن خثيم[5]: «يا عبدالله! ما علَّمك الله في كتابه من علم؛

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٢٥٦).

(٢) مضى تخريجه (١ / ٤٥، ٢٥٨)، وهو في «الصحيحين».

(٣) أي: بناءً على أن الآية نزلت في تلك القصة. (د).

(٤) مضى تخريجه (١ / ٤٩).

(٥) كذا في الأصل و(ط)، وهو الصواب، وفي النسخ المطبوعة: «خيثم» بتقديم التحتية على الثاء المثلثة، وهو خطأ.

فاحمد الله، وما استأثر عليك به من علم؛ فكله إلى عالمه ولا تتكلف، فإن الله يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ [ص: ٨٦]»[1] إلخ.

وعن ابن عمر؛ قال: «لا تسألوا عما لم يكن؛ فإني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن»[2].

---

(١) أخرجه أبو ذر الهروي في «ذم الكلام» (ص ١٣٨)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٤٤ / رقم ٢٠١١) من طرق عنه بألفاظ متقاربة، وهو حسن.

(٢) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٤٧) من طريق حماد بن زيد عن أبيه؛ قال: جاء رجل إلى ابن عمر فسأله عن شيء لا أدري ما هو؛ فقال له ابن عمر. . . (وذكره).

ورجاله ثقات؛ إلا أنه ضعيف، زيد بن درهم والد حماد لم يلق ابن عمر؛ فهو منقطع.

وأخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١٠٥٤ - ١٠٥٥ / رقم ٢٠٣٦) من طريق شريك عن ليث (وهو ابن أبي سُلَيم) عن طاوس عن ابن عمر مثله.

وإسناده ضعيف أيضاً.

وأخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٤٧) - ومن طريقه البيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٢٩٣) -، وابنُ بطَّة في «الإبانة» (٣١٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢٠٥١، ٢٠٥٢) من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو عن طاوس؛ قال: قال عمر وهو على المنبر: «أحرِّج بالله على كل امرىء مسلم سأل عن شيء لم يكن؛ فإن الله قد بيَّن ما هو كائن».

ورجاله ثقات؛ إلا أنه ضعيف لانقطاعه، فإن طاووس لم يلْقَ عمر.

وأخرجه أبو خيثمة في «العلم» (رقم ١٢٥)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٠٥٦) من طريق حبيب بن الشهيد، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٢٩٢) من طريق سفيان، كلاهما ابن طاوس عن طاوس؛ قال: قال عمر: «لا يحل لكم أن تسألوا عما لم يكن. . .»، وإسناده منقطع كالذي قبله.

وأخرجه الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٧١٢) من طريق يعلى بن عبيد عن أبي سنان عن عمرو بن مرة؛ قال: خرج عمر على الناس؛ فقال: «أحرِّج عليكم أن تسألونا عما لم يكن. . .».

وإسناده ثقات؛ إلا أنه منقطع أيضاً، عمرو بن مرة لم يلق عمر. =

وفي الحديث؛ أنه عليه الصلاة والسلام «نهى عن الأغلوطات»[1].

= والأثر بمجموع هٰذه الطرق يدل على أنَّ له أصلاً.

وهناك شواهد كثيرة عن السلف تدل على كراهيتهم السؤال عن الحوادث قبل وقوعها، تراها في مقدمة «سنن الدارمي» (باب كراهة الفتيا)، و«الفقيه والمتفقه» (٢ / ٧، باب القول في السؤال عن الحادثة والكلام فيها قبل وقوعها)، و«جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٣٧ وما بعدها - ط ابن الجوزي، باب ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى وبالرأي والظن والقياس على غير أصل، وعيب الإكثار من المسائل دون اعتبار)، و«المدخل إلى السنن الكبرى» للبيهقي (ص ٢١٨ وما بعدها، باب من كره المسألة عما لم يكن ولم ينزل به وحي)، و«الآداب الشرعية» (٢ / ٧٦ - ٧٩) لابن مفلح.

وانظر في الكلام على هٰذا المسلك في الفقه وتأريخه والمقدار المحمود منه في «أحكام القرآن» لابن العربي (٢ / ٧٠٠)، و«أحكام القرآن» للجصاص (٢ / ٤٨٣)، و«جامع العلوم والحكم» (شرح الحديث التاسع، ١ / ٢٤٣)، و«الفقيه والمتفقه» (٢ / ٩ - ١٢)، و«إعلام الموقعين» (٤ / ٢٢١، الفائدة ٣٨ في آخر الكتاب)، و«الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» (٢ / ١١٧ - ١٢٢)، و«منهج السلف في السؤال عن العلم وفي تعلُّم ما يقع وما لم يقع».

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب العلم، باب التَّوقِّي في الفُتيا، ٣ / ٣٢١ / رقم ٣٦٥٦)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٤٣٥)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٣٠٥)، والطبراني في «الكبير» (١٩ / ٣٨٠ / رقم ٩٨٢)، والآجرِّي في «أخلاق العلماء» (١٨٣)، وتمام في «الفوائد» (رقم ١١٤، ١١٥، ١١٦ - مع ترتيبه الروض البسَّام)، وابن بطة في «الإبانة» (٣٠٠، ٣٠٢)، والدارقطني في «الأفراد» (ق ٢٤٦ / أ - ب - مع أطراف الغرائب)، والخطابي في «غريب الحديث» (١ / ٣٥٤)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٣٥)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٣٠٣، ٣٠٥)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٠ - ١١)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٥٥ - ١٠٥٦ / رقم ٢٠٣٧، ٢٠٣٨)، والمزِّي في «تهذيب الكمال» (ق ٦٨٧) من طريقين عن الأوزاعي عن عبدالله بن سعد عن الصُّنابحي عن معاوية مرفوعاً، وفي إحدى الطريقين أبهم اسم الصحابي.

وإسناده ضعيف من أجل عبدالله بن سعد بن فروة؛ فإنه مجهول كما قال أبو حاتم في «الجرح والتعديل» (٢ / ٢ / ٦٤)، وترجمه ابن حبان في «الثقات» (٧ / ٣٩)، وقال: «يخطىء»، =

فسَّره الأوزاعي؛ فقال: «يعني: صعاب المسائل»(1).

وذكرت المسائل عند معاوية فقال: «أما تعلمون أن رسول الله ﷺ نهى

= وبه أعلَّه المنذري في «مختصر سنن أبي داود» (٥ / ٢٥٠)، ولذا قال فيه ابن حجر في «التقريب»: «مقبول»؛ أي: إذا توبع، ولم يتابع. وانظر ترجمته في «ميزان الاعتدال» (٢ / ٤٢٨).

نعم، له شواهد، ولٰكن لا يفرح بها.

أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٩ / ٩١٣)، وفي «مسند الشاميين» (رقم ٢١٣٠) من طريق سليمان بن داود الشَّاذكوني عن عبدالملك بن عبدالله عن إبراهيم بن أبي عبلة عن رجاء بن حيوة عن معاوية مرفوعاً، والشاذكوني متَّهم.

وأخرجه الطبراني في «الكبير» (١٩ / رقم ٨٦٥)، وفي «مسند الشاميين» (رقم ٢٢٥٧)، وابن عبدالبـر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٥٦ / رقم ٢٠٣٩) من طريق سليمان بن أحمد الواسطي عن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن عبدالله بن سعد عن عبادة بن نُسَيّ عن الصنابحي عن معاوية مرفوعاً بلفظ: «نهى عن عضل المسائل».

وهٰذا إسناد واهٍ، فيه علل كثيرة:

الأولى: مخالفة الوليد بن مسلم لكلٍّ من عيسى بن يونس وروح بن عبادة؛ إذ روياه عن الأوزاعي عن عبدالله بن سعد عن الصنابحي، قال الأول: عن معاوية، وقال الآخر: عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، ولم يسمِّه.

الثانية: الوليد بن مسلم مدلِّس، ولم يصرِّح بالسَّماع.

الثالثة: جهالة عبدالله بن سعد كما تقدم.

الرابعة: سليمان بن أحمد الواسطي، متروك، بل اتَّهمه ابن معين.

قال الدارقطني في «العلل» (٧ / ٦٧ / رقم ١٢١٩): «والصحيح حديث عيسى بن يونس»، وأفاد أن عبدالملك بن محمد الصنعاني رواه فوهم فيه؛ فقال: «عن الأوزاعي عن عمرو (!!) بن سعد عن عبادة بن نُسيّ عن معاوية»!

وعلى أيِّ حالٍ الحديث ضعيف، لا يجوز الاحتجاج به.

وفسر (ف) ـ وتبعه (م) ـ الأغلوطات؛ فقال: «أي: التي يغالط بها العلماء ليزلوا فيهيج بذٰلك شرٌّ وفتنة، وإنما نهى عنها لأنها مع إيذائها غير نافعة في الدين، ومثله قول ابن مسعود: «أنذرتكم صعاب المنطق يريد المسائل الدقيقة الغامضة».

(١) ووقع تفسيره مسنداً عقب بعض طرقه السابقة، ولا سيما عند الحربي.

عن عضل المسائل؟»[1].

وعن عبدة بن أبي لبابة قال: «وددتُ أنَّ حَظِّي من أهل هٰذا الزمان أنْ لا أسألهم عن شيء، ولا يسألوني [عن شيء]، يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون أهل الدراهم بالدراهم»[2].

وورد في الحديث: «إياكم وكثرة السؤال»[3].

وسئل مالك عن حديث «نهاكم عن قيل وقال، وكثرة السؤال»[4]؛ قال: «أما كثرة السؤال؛ فلا أدري أهو ما أنتم فيه مما أنهاكم عنه من كثرة المسائل، فقد كره رسول الله ﷺ المسائل وعابها، وقال الله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]؛ فلا أدري أهو هذا، أم السؤال في [مسألة الناس في] الاستعطاء؟»[5].

---

(١) مضى تخريجه بهٰذا اللفظ في الحديث الذي قبله، وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ موضِّحاً «عضل المسائل» ما نصُّه: «جمع عضلة كغرفة وغرف، والمعضلة هي الأمر المعي الـذي لا يهتدي لوجهـه، وفي حديث عمـر: «أعـوذ بالله من كل معضلة ليس لها أبو حسن ـ يريد علياً كرم الله وجهه ـ»، ثم استعمل استعمال النكرات؛ فقيل في كل مشكلة معضلة ولا أبا حسن لها».

(٢) أخرجه الدارمي (٢٠٧)، أبو ذر الهروي في «ذم الكلام» (ص ٩١)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٥٨ ـ ١٠٥٩ / رقم ٢٠٤٥) ـ والمذكور لفظه، وما بين المعقوفتين منه ـ، وإسناده حسن.

(٣) أخرجه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٥٩) من طريق إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم عن الحجاج بن عامر الثمالي مرفوعاً.

وشرحبيل صدوق، فيه لين وهو شامي، وإسماعيل بن عياش صدوق في روايته عن أهل بلده، مخلِّط في غيرهم. وفي (ط): «وروي في الحديث...».

(٤) مضى تخريجه، وهو في «الصحيحين».

(٥) قال ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٥٩ / رقم ٢٠٤٧): «وفي سماع أشهب: سئل مالك عن قول رسول الله ﷺ... (وذكره)».

وأخرج زهير بن حرب أبو خيثمة في «العلم» (رقم ٧٧) ـ ومن طريقه أبو ذر الهروي في «ذم =

وعن عمر بن الخطاب؛ أنه قال على المنبر: «أحرِّجُ بالله على كل امرىء سأل عن شيء لم يكن[1]؛ فإنَّ الله [قد][2] بيَّن ما هو كائن»[3].

وقال ابن وهب: «قال لي مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل: يا عبدالله! ما علمته فَقُلْ به وَدُلَّ عليه، وما لم تعلم؛ فاسكت عنه، وإياك أن تتقلَّد

= الكلام» (ص ١٣٢)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٥٧ / رقم ٢٠٤٢) ـ عن عبدالرحمٰن بن مهدي ثنا مالك عن الزهري عن سهل بن سعد؛ قال: «كره رسول الله ﷺ المسائل وعابها».

هٰكذا ذكره زهير بن حرب، ورواه عنه ابنه أحمد ـ كما عند ابن عبدالبر ـ؛ فقال: «لعن رسول الله ﷺ المسائل و عابها»، وهٰذا خلاف لفظ «الموطأ»، وكذا خلاف لفظ غير واحدٍ ممن رواه عن مالك على الجادة بلفظ: «كره...» كما عند مالك في «الموطأ» (٢ / ٥٦٦ ـ رواية يحيى)ـ ومن طريقه البخاري في «الصحيح» (كتاب الطلاق، باب من جوَّز الطلاق الثلاث...، ٩ / ٣٦١ / رقم ٥٢٥٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب اللعان، باب منه، ٢ / ١١٢٩ / رقم ١٤٩٢)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٣٤)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الطلاق، باب في اللعان، ٢ / ٢٧٣ / رقم ٢٢٤٥)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (رقم ٢٠٤٣، ٢٠٤٤) ـ عن الزهري به، وفيه قصة طويلة.

وأخرجه من طرق عن الزهري به البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿**والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء...**﴾، ٨ / ٤٤٨ / رقم ٤٧٤٥، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من التعمق والتنازع والغلوّ في الدين والبدع، ١٣ / ٢٧٦ / رقم ٧٣٠٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب اللعان، باب منه، ٢ / ١١٣٠ / رقم ١٤٩٢ بعد ٢، ٣)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الطلاق، باب بدء اللعان، ٦ / ١٧٠ / رقم ٣٤٦٦)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الطلاق، باب اللعان، ٢ / ٦٦٧ /رقم ٢٠٦٦)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٣٦، ٣٣٧).

(١) يريد الافتراضات الصرفة، أما ما يقع في العادة؛ فإن الشريعة تكفلت به لا ينقصها منه شيء، وهٰذا معنى قوله: «فإن الله قد بين ما هو كائن». (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٣) مضى تخريجه بهٰذا اللفظ (ص ٣٧٨ ـ الهامش).

للناس قلادة سوء»[1].

وقال الأوزاعي: «إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقي على لسانه الأغاليط»[2].

وعن الحسن؛ قال: «إن شرار عباد الله الذين يجيئون بشرار المسائل، يُعَنِّتونَ بها عباد الله»[3].

وقال الشعبي: «والله؛ لقد بغَّضَ هؤلاء القوم إليَّ المسجدَ حتى لهو أبغض إليَّ من كناسة داري. قلت: من هم يا أبا عمرو[4]؟ قال: الأرأيتيون»[5].

وقال: «ما كلمةٌ أبغضُ إليَّ من «أرأيت»»[6].

---

(١) أخرجه البيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٨٢٢)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٧٠)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٧١ / رقم ٢٠٨٠)، والدوري «فيما رواه الأكابر عن مالك» (رقم ٣٩) بإسنادٍ صحيحٍ إلى ابن وهب به.

(٢) أخرجه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٧٣ / رقم ٢٠٨٣) بإسنادٍ صحيح.

(٣) أخرجه ابن بطة في «الإبانة» (٣٠٤، ٣٠٥)، وعلقه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٠٨٤)، وهو صحيح.

(٤) كذا في الأصل و (ط)، وفي جميع النسخ المطبوعة: «عُمر»، وهو خطأ، انظر: «تهذيب الكمال» (١٤ / ٢٨).

(٥) أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٦/ ٢٥١)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٢١٥)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (رقم ٢٠٨٩)، وأبو ذر الهروي في «ذم الكلام» (ص ١٠٥)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٨٤)، وهو صحيح عنه.

وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ تعليقاً على «الأرأيتيون»: «بهمزة قبل التاء؛ أي: الذين يكثرون من قول أرأيت».

(٦) أخرجه البيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٢٢٦)، وابن عبدالبر في =

وقال أيضاً لداود الأودي[1]: «احفظ عني ثلاثاً [لها شأن][2]: إذا سألت عن مسألةٍ فأجِبْتَ فيها؛ فلا تتبَّعْ مسألتك[3] أرأيت، فإن الله قال في كتابه: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣]؛ حتى فرغ من الآية، والثانية إذا سُئلت عن مسألة؛ فلا تقِسْ[4] شيئاً بشيء، فربما حرَّمت حلالاً أو حللت حراماً، والثالثة إذا سُئلتَ عما لا تعلم؛ فقل لا أعلم، وأنا شريكك»[5].

وقال يحيى بن أيوب: «بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون: إذا أراد الله أن لا يُعلم عبده [خيراً] أشغله بالأغاليط»[6].

= «الجامع» (رقم ٢٠٩٥)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٦٠٥)، وهو صحيح عنه.

(١) في الأصل وجميع النسخ المطبوعة: «ألا»، وهو خطأ؛ إذ هو جزء من كلمة «الأودي»، وعلق (ف) - وتبعه (م) - بقوله: «في الأصل بياض، ولعلَّ محلَّه: «ألا تريد أن تعلم أو أن تسلم، احفظ عني ثلاثاً، الأولى: إذا سألت... إلخ».

قلت: الصواب ما ذكرناه، وهو كذا في (ط) ومصادر التخريج الآتية.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من النسخ المطبوعة، وأثبتناه من الأصل و (ط) ومصادر التخريج.

(٣) أي: فلا تعقب جوابك بتأييده ببحث عقلي وتأييد نظري؛ حتى لا تكون متبعاً للهوى، هٰذا ما يفيده الاستدلال بالآية ويشير إليه قوله بعد: «ومتابعة المسائل... إلخ»، وإن كان كلامه الآتي عاماً في السائل والمجيب، ثم هل هٰذا يستقيم في أيامنا هٰذه، أم أن المصلحة تقتضي التأييد بالعقليات؟ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع في الحكم، ألا ترى أنه ﷺ كان يقولها في هٰذه المواطن؛ كقوله: «أرأيت لو كان على أبيك دين؟»، وسيأتي في الفصل بعده ما يؤيده، حيث قيد في النوع الخامس في الأسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون في أمر تعبدي أو يكون السائل غير أهل لذٰلك. (د).

(٤) إذا لم يكن الشعبي ممن يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه. (د).

(٥) أخرجه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٧٦ - ١٠٧٧ / رقم ٢٠٩٦)، والإسناد فيه ضعف، داود بن يزيد بن عبدالرحمٰن الأودي فيه ضعف.

(٦) أخرجه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٧٧ - ١٠٧٨ / رقم ٢٠٩٩) عن يحيى بن أيوب به، وإسناده صحيح.

والآثار كثيرة.

والحاصل [منها] أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم، وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ قد وعظوا في كثرة السؤال حتى امتنعوا منه، وكانوا يحبون أن يجيىء الأعراب فيسألوه[1] حتى يسمعوا كلامه، ويحفظوا منه العلم، ألا ترى ما في «الصحيح» عن أنس؛ قال: «نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء، فكان يُعجبنا أن يجيء الرَّجلُ من أهل البادية العاقل فَيَسْأَلهُ ونحن نسمع»[2].

ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل، فجلس إلى النبي ﷺ، فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأمارتها، ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل، وقال: «أرادَ أنْ تَعَلَّموا[3] إذ لم تسألوا»[4].

وهٰكذا كان مالك بن أنس لا يقدم عليه في السؤال كثيراً، وكان أصحابه يهابون ذٰلك، قال أسد بن الفرات ـ وقد قدم على مالك ـ: «وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة، فإذا أجاب يقولون: قل له فإن كان كذا؛ فأقول له: فضاق علي يوماً فقال لي: هٰذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هٰذا؛ فعليك بالعراق»[5]، وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لإيغالهم في المسائل وكثرة تفريعهم في الرأي.

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «فيسألون».

(٢) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب السؤال عن أركان الإسلام، ١ / ٤١ / رقم ١٢ بعد ١٠) عن أنس رضي الله عنه.

(٣) «تعلَّموا» ضبطناه على وجهين: «تَعَلَّموا»؛ أي: تتعلَّموا، والثاني: «تَعْلَموا»، أفاده النووي.

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، ١ / ٤٠ / رقم ١٠) عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٥) ذكره القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ٤٦٦).

وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة؛ فقالت لها: «أحرورية أنت؟»[1] إنكاراً عليها السؤال عن مثل هٰذا.

وقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة؛ فقال الذي قضي عليه: كيف أغرم من لا شرب[2] ولا أكل، ولا شهق ولا استهلَّ، ومثل ذٰلك يُطَلُّ[3]؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما هٰذا من إخوان الكهان»[4].

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٥٢٦).

(٢) في النسخ المطبوعة و(ط): «ما لا شرب» والمذكور من الأصل، وكذا في «صحيح البخاري»، قال ابن حجر في «الفتح» (١٠ / ٢١٨): «ووقع في رواية الكشميهني في رواية مالك: «ما لا» بدل «من لا»، وهٰذا هو الذي في «الموطأ»، وقال أبو عثمان بن جني: معنى قوله: «لا أكل»؛ أي: لم يأكل، أقام الفعل الماضي مقام المضارع». وفي (ط): «ولا أكل ولا نطق».

(٣) كذا في الأصل، وفي نسخة (م): «ومثل هٰذا يُطَلّ»، وفي (ف): «ومثل ذٰلك باطل»، وفي (د) و (ط): «ومثل ذٰلك بطل».

قال ابن حجر في «الفتح» (١٠ / ٢١٨): «يُطَلّ: للأكثر بضمّ المثناة التحتانية، وفتح الطاء المهملة، وتشديد اللام؛ أي: يهدر، يقال: دم فلان هدر، إذا ترك الطلب بثأره، وطُلّ الدم بضم الطاء وفتحها أيضاً، وحكي: «أطل»، ولم يعرفه الأصمعي، ووقع للكشميهني في رواية ابن مسافر «بَطَل»؛ بفتح الموحَّدة، والتخفيف: من البطلان، كذا رأيتُه في نسخة معتمدة من رواية أبي ذر، وزعم عياض أنه وقع هنا للجميع بالموحدة، قال: «بالوجهين في «الموطأ»، وقد رجح الخطابي أنه من البطلان، وأنكره ابن بطال؛ فقال: كذا يقوله أهل الحديث، وإنما هو (طَلّ الدّم)؛ إذ هدر. قلت: وليس لإنكاره معنى بعد ثبوت الرواية، وهو موجّه، راجع إلى معنى الرواية الأخرى» انتهى.

وعبارة القاضي عياض في «مشارق الأنوار» (١ / ٨٨) هٰذا نصها: «ورأيتُ في بعض الأصول من «الموطأ» عن ابن بكير بالوجهين، قرأناها على مالك في «موطئه»، ورجح الخطابي رواية الياء باثنتين على رواية الباء بواحدةٍ فيه». قلت: ونقل عياض عن الخطابي مخالف لما ذكره ابن حجر عنه؛ فتنبَّه، وكلام الخطابي في «إعلام الحديث» (٣ / ٢١٣٨) يؤيد رواية الباء، ونص كلامه في «الغريب» (٣ / ٢٥١): «عامة المحدثين يقولون: بَطَل من البُطْلان، ورواه بعضهم: يُطَلُّ؛ أي: يُهدَر، وهو جيّد في هٰذا الموضع».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الطِّب، باب الكهانة، ١٠ / ٢١٦ / رقم =

وقال[1] ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها: «نقص عقلها؟ فقال سعيد: أعراقيٌّ أنت؟ فقلت: بل عالم متثبت أو جاهل متعلم. فقال: هي السنة يا ابن أُخيَّ»[2].

وهٰذا كافٍ في كراهية كثرة السؤال في الجملة.

فصل

ويتبين من هٰذا أن لكراهية السؤال مواضع، نذكر منها عشرة مواضع[3]:

أحدها: السؤال عما لا ينفع في الدين؛ كسؤال عبدالله بن حذافة: «من

= ٥٧٥٨، ٥٧٥٩، ٥٧٦٠، وكتاب الفرائض، باب ميراث المرأة والزوج مع الولد وغيره، ١٢ / ٢٤ / ٦٧٤٠، وكتاب الديات، باب جنين المرأة، ١٢ / ٢٤٦ / رقم ٦٩٠٤، وباب جنين المرأة وأنَّ العقل على الوالد وعصبة الوالد لا على الولد، ١٢ / ٢٥٢ / رقم ٦٩٠٩، ٦٩١٠) - وليس فيه الموطن الشاهد إلا في باب الكهانة؛ إذ ورد في سواه مختصراً -، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القسامة، باب دية الجنين ووجوب الديّة في قتل الخطأ وشبه العمد على عاقلة الجاني، ٣ / ١٣٠٩ - ١٣١٠ / رقم ١٦٨١ بعد ٣٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(١) من نوع أسئلة الاعتراض مع التنكيت في شدة المصيبة ونقصان العقل بالتورية، وسيشير إليه بعد. (د).

(٢) مضى (٢ / ٥٢٦)، وانظر غير مأمور تعليقنا عليه.

(٣) انظر في هٰذا: «إعلام الموقعين» (٤ / ١٥٧)، و«الفروق» (١ / ٣٤)، و«الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» (ص ٢٦٤ - ٢٦٦) - وفي التعليق عليه ما نصه: «وقد عقد الإمامُ الشاطبيُّ في «الموافقات» فصلاً حسناً، ساق فيه عشرة نماذج مختلفة للأُمور التي يُكرهُ السؤال فيها، ثم قال: «ويُقاس عليها ما سواها»، وكأنه قعَّد فيها ما رسمه القرافيُّ هنا، رحمةُ الله عليهما، فَعُدْ إليها، فإنها مما يُسافَر إلى تحصيله» -، و«فيض القدير» (٦ / ٣٥٥) للمناوي، و«مباحث في أحكام الفتوى» (ص ٤١ - ٤٤)، و«صفة الفتوى والمفتي والمستفتي» (ص ٤٤، ٤٧، ٤٩، ٥١)، و«الفتوى في الإسلام» (ص ١٠٠) للقاسمي، و«الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٩٧)، و«إرشاد الفحول» (ص ٢٦٦).

أبي»[1]، وروي في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل: ما بال الهلال يبدو رقيقاً كالخيط، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدراً، ثم ينقص إلى أن يصير كما كان؟ فأنزل الله: ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ﴾[2] الآية [إلى قوله: ﴿ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا ﴾] [البقرة: ١٨٩]؛ فإنما أجيب[3] بما فيه من منافع الدين.

والثاني: أن يسأل بعد ما بلغ من العلم حاجته؛ كما سأل رجل عن الحج: أكل عام[4]؟ مع أن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] قاضٍ بظاهره أنه للأبد لإطلاقه، ومثله سؤال بني إسرائيل[5] بعد قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾ [البقرة: ٦٧].

والثالث: السؤال من غير احتياج إليه في الوقت، وكأن هٰذا والله أعلم خاص[6] بما لم ينزل فيه حكم، وعليه يدل قوله: «ذروني ما تركتكم»[7]، وقوله: «وسكت عن أشياءَ رحمة لكم لا عن نسيان؛ فلا تبحثوا عنها»[8].

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٤٥، ٢٥٨).

(٢) إذا كان السؤال عن العلة والسبب تم التقريب، وكان الجواب في الآية الشريعة والخبر من الأسلوب الحكيم، ويسمى القول بالموجب، وهو تلقي السائل بغير ما يتطلب تنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيهاً على أنه الأولي بحاله وإن كان عن الغاية والحكمة، أي ما شأن الهلال وحكمة اختلاف تشكلاته النورية بدءً وعوداً؛ كان الجواب مطابقاً للحكمة الظاهرة اللائقة بشأن التبليغ العام المذكرة لنعمة الله تعالى ومزيد رأفته سبحانه، ولم يكن مما نحن فيه. (ف).

قلت: ومضى تخريج سبب النزول بالتفصيل في (٣ / ١٤٩).

(٣) راجع: «روح المعاني» [٢ / ٧٢] في تفسير الآية يتضح المقام. (د).

(٤) يشير إلى الحديث المتقدم لفظه وتخريجه في (١ / ٢٥٦).

(٥) انظر أثر ابن عباس في ذٰلك وتخريجه في (١ / ٤٥).

(٦) هٰذا متعين، وإلا لمنع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص في الوقت، ولا يقول بهٰذا أحد. (د).

(٧) مضى تخريجه (١ / ٢٥٦).

(٨) مضى تخريجه (١ / ٢٥٣).

والرابع[1]: أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها؛ كما جاء في النهي عن الأغلوطات[2].

والخامس: أن يسأل عن علة الحكم، وهو من قبيل التعبدات التي لا يعقل لها معنى، أو السائل ممن لا يليق به ذٰلك السؤال كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة[3].

والسادس: أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق[4]، وعلى ذٰلك يدل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦]، ولما سأل الرجل[5]: «يا صاحب الحوض! هل ترد حوضك السباع؟ قال عمر بن الخطاب: يا صاحب الحوض! لا تخبرنا؛ فإنا نَرِدُ على السِّباع وترد علينا»[6]. الحديث.

---

(١) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث؛ فالأغلوطات لا تنفع في الدين، وأيضاً لا حاجة لها في العلم. (د).

(٢) مضت الأحاديث الواردة في ذٰلك مع تخريجها قريباً.

(٣) انظر ما مضى عند المصنف (٢ / ٥٢٦)، والحديث مضى تخريجه (٢ / ٥٢٦).

(٤) أي: التعمق في الدين، كما في السؤال عن ورود السباع الحوض، وكما سيأتي في الاعتراض على الظواهر بتحميلها ما يبعد عنها. (د).

(٥) هو عمرو بن العاص، كان في ركب عمر. (د).

قلت: وقع التصريح به في مصادر التخريج الآتية.

(٦) أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ٢٣ - ٢٤ / رقم ١٤ - رواية يحيى، و١ / ٢٦ / رقم ٥٥ - رواية أبي مصعب، و٤٢ - رواية محمد بن الحسن) - ومن طريقه عبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٢٥٠)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١ / ٢٥٠) و «الخلافيات» (٣ / رقم ٩٢٧) - عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي عن يحيى بن عبدالرحمٰن بن حاطب أن عمر به.

وأخرجه الدارقطني في «السنن» (١ / ٣٢)، وابن المنذر في «الأوسط» (١ / ٣١٠) من طريق حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد به. =

والسابع: أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأي، ولذلك قال سعيد: «أعراقي أنت؟»[1] وقيل لمالك بن أنس: «الرجل يكون عالماً بالسنة؛ أيجادل عنها؟ قال: «لا[2]، ولكن يخبر بالسنة، فإنْ قُبِلَتْ منه وإلا سكت»[3].

والثامن: السؤال عن المتشابهات، وعلى ذلك يدل قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾ الآية [آل عمران: ٧].

وعن عمر بن عبدالعزيز: «من جعل دينه غَرَضاً[4] للخصومات؛ أسرع

= ورجاله ثقات؛ إلا أنه منقطع؛ لأن يحيى بن عبدالرحمن بن حاطب لم يُدرك عمر، فإنه ولد في خلافة عثمان؛ فالإسناد ضعيف، وبه أعلَّه النووي في «المجموع» (١ / ١٧٤)؛ إذ قال: «مرسل منقطع»، وكذا قال محمد بن عبدالهادي في «تنقيح التحقيق» (١ / ٢٤٦)، وزاد النووي: «إلا أنَّ هذا المرسل له شواهد تقوِّيه».

قلت: له شاهد من حديث ابن عمر وآخر من حديث جابر، كلاهما مرفوعاً، إلا أنهما ضعيفان، انظر تفصيل ذلك في «تمام المنة» (ص ٤٧، ٤٨)، و«الخلافيات» (٣ / مسألة ٣٩).

(١) مضى تخريجه (٢ / ٥٢٦)، ومضى بتمامه قريباً (ص ٣٨٧).

(٢) فيه النظر السابق، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذي لا بد فيه من المجادلة لتأييد الحق، وإلا لم يسمع من كثير من الناس، وفي «إعلام الموقعين» [٤ / ٢٥٩]: «عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى، قال ابن تيمية: بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل». (د).

قلت: انظر في ضرورة ذكر الدليل مع الفتوى: «إعلام الموقعين» (٤ / ١٦١)، و«الفقيه والمتفقه» (١ / ٣٢١ - ٣٢٢)، و«صفة الفتوى والمستفتي» (٦٦)، و«الفتوى في الإسلام» (٩٨ - ٩٩) للقاسمي، و«الفتيا ومناهج الإفتاء» (ص ١١٨ - ١١٩) للأشقر.

(٣) ذكره السجزي في «رسالته إلى أهل زَبيد في الرد على من أنكر الحرف» (ص ٢٣٥)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٩٣٦ / رقم ١٧٨٤)، والقاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٧٠) هكذا: «وقال الهيثم بن جميل: قلت لمالك بن أنس: يا أبا عبدالله! الرجل يكون... إلخ».

(٤) هكذا في الأصل، وفي النسخ المطبوعة: «عرضنا» - بالعين المهملة -، وفي (ط): «عرضا»، وقال (د): «لعل الأصل «غرضاً» من الغين المعجمة؛ أي: هدفاً ومرمى، أما بالعين؛ =

التنقل»[1].

ومن ذلك سؤال من سأل مالكاً عن الاستواء، فقال: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة»[2].

والتاسع: السؤال عما شجر[3] بين السلف الصالح، وقد سئل عمر بن عبدالعزيز عن قتال أهل صفِّين؛ فقال: «تلك دماءٌ كفَّ الله عنها يديَّ؛ فلا أحبُّ أن يُلَطَّخَ بها لساني»[4].

= فالذي يوافق المعنى «عرضة»؛ بالتاء، وضم العين».

قلت: والصواب بالغين المعجمة كما في مصادر التخريج.

(1) أخرجه الدارمي في «السنن» (رقم ٣١٠)، والآجرِّي في «الشريعة» (١ / ٥٦، ٥٧)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٥٦٦، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ١٢٨ / رقم ٢١٦)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٩٣١ / رقم ١٧٧٠) من طرق عنه، وهو حرف غامق.

(2) أخرجه عثمان بن سعيد الدارمي في «الرد على الجهميَّة» (رقم ١٠٤)، وأبو عثمان الصابوني في «عقيدة السلف» (رقم ٢٤، ٢٥، ٢٦)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٦٦٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ٣٢٥ ـ ٣٢٦)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٢ / ٣٠٤ ـ ٣٠٥، ٣٠٥ ـ ٣٠٦ / رقم ٨٦٦، ٨٦٧ ـ ط المحققة)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (٧ / ١٥١) من طرق عنه.

وجوَّد إسناده ابن حجر في «الفتح» (١٣ / ٤٠٦، ٤٠٧)، وقال الذهبي في «العلو» (ص ١٤١ ـ مختصره): «هٰذا ثابت عن مالك، وتقدم نحوه عن ربيعة شيخ مالك، وهو قول أهل السنة قاطبة».

(3) أي: وقع. (ماء).

(4) أخرجه الخطابي في «العزلة» (ص ١٣٦ ـ ط دار ابن كثير) بسنده إلى الشافعي، ذكره عن عمر بن عبدالعزيز.

وأخرجه بسندٍ لا بأس به عن عمر بن عبدالعزيز: ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٩٣٤ / رقم ١٧٧٨)، وابن الجوزي في «سيرة عمر بن عبدالعزيز» (ص ١٦٥).

والعاشر: سؤال التعنُّت[1] والإفحام وطلب الغلبة في الخصام، وفي القرآن في ذم نحو هٰذا: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ﴾ [البقرة: ٢٠٤].

وقال: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨].

وفي الحديث: «أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم»[2].

هٰذه جملة من المواضع التي يكره السؤال فيها، يقاس عليها ما سواها، وليس النهي فيها واحداً، بل فيها ما تشتد كراهيته، ومنها ما يخف، ومنها ما يحرم، ومنها ما يكون محل اجتهاد، وعلى جملة[3] منها يقع النهي عن الجدال في الدين؛ كما جاء «إن المِراءَ في القرآن كُفرٌ»[4].

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ الآية [الأنعام: ٦٨].

وأشباه ذٰلك من الآي أو الأحاديث؛ فالسؤال في مثل ذٰلك منهي عنه، والجواب بحسبه.

* * * * *

(١) أي: يسأل ليعنت المسؤول ويقهره، لا ليعلم، يعني: وإن لم تكن المسألة من الأغلوطات، وبذٰلك يغاير الرابع. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿وهو ألدُّ الخصام﴾، ٨ / ١٨٨ / رقم ٤٥٢٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب العلم، باب في الألد الخصم، ٤ / ٢٠٥٤ / رقم ٢٦٦٨) عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) يقع على خمسة منها. (د).

(٤) مضى تخريجه (٣ / ٤٠).

المسألة الثالثة

ترك الاعتراض على الكبراء محمود، كان المعترَض فيه مما يفهم أو لا يفهم.

والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: ما جاء في القرآن الكريم؛ كقصة موسى مع الخضر[1]، واشتراطه عليه أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكراً؛ فكان ما قصه الله تعالى من قولـه: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: ٧٨]، وقول[2] محمد عليه الصلاة والسلام: «يَرحَم الله موسى، لو صَبَرَ حتى يَقُصَّ علينا من أخبارهما»[3]، وإن كان إنما تكلم بلسان العلم؛ فإن الخروج عن الشرط يوجب[4] الخروج عن المشروط.

وروي في الأخبار[5] أن الملائكة لما قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا

---

(١) مضى تخريجها (١ / ٥٤٦)، وهي في «الصحيحين».

(٢) أي: فالاعتراض كان سبباً للحرمان من التوسع في العلم الخاص. (د).

(٣) مضى تخريجه (١ / ٥٤٦).

(٤) وقد يقال حينئذ: إن ذٰلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الاعتراض. (د).

(٥) هٰذا الخبر متكلم فيه، وعلى فرض صحته إنما يظهر على القول بعدم عصمة الملائكة الأرضية كما حكي عن بعضهم على ما فيه، ولـذٰلـك وقع إبليس فيما وقع إذ كان من الملائكة الأرضيين، وعلى أن سؤال الملائكة في الآية سؤال إنكار واعتراض على الله تعالى وطعن على آدم وبنيه، وكلاهما غير صحيح، وحاشا عباد الله المكرمين الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون أن يسألوا ربهم كذٰلك، بل سؤالهم إنما وقع لاستكشاف الحكمة، وإزالة الشبهة التي أثارها في نفوسهم ما فهموه من اسم الخليفة، وما يقتضيه اختلاف طبائعه وتركيب أمزجته، وليس المقصود منه التعجب والتفاخر والاعتراض حتى يضر بعصمتهم كما قيل، ولو كان كذٰلك؛ لما كان الجواب بهٰذا التلطف والإقناع المفيد، قال تعالى: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾؛ فقد أقرهم على ما فهموه من الاسم الشريف، وأرشدهم بقصور علمهم إلى ما انطوى تحت سره المنيف، وأظهر لهم من شأنه =

وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ الآية [البقرة: ٣٠]؛ فردَّ الله عليهم بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، أرسل الله عليهم ناراً فأحرقتهم.

وجاء في أشد من هذا اعتراض إبليس بقوله: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]؛ فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين لاعتراضه على الحكيم الخبير، وهو دليل في مسألتنا وقصة[1] أصحاب البقرة من هٰذا القبيل أيضاً، حين تعنتوا في السؤال فشدد الله عليهم.

والثاني: ما جاء في الأخبار؛ كحديث: «تعالوا أكتب لكم كتاباً لن تضلوا

= بتعليم آدم ما لم يعلموه ولن يعلموه؛ فازدادوا بذٰلك علماً ويقيناً، وفهموا أنه الصالح للخلافة دونهم؛ فإن خليفة الله في عمارة أرضه وسياسة خلقه وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم يجب أن يكون جامعاً بين التجرد والتعلق، حافظاً للنسبتين، وذٰلك لا يكون ملكاً وإنما يكون بشراً، وآدم عليه السلام هو المجلي له سبحانه والجامع لصفتي جماله وجلاله، ومن هنا قال الخليفة الأعظم ﷺ: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته» أو «على صورة الرحمٰن»، وبه جمعت الأضداد، وكملت النشأة، وظهر الحق، وفائدة هٰذه المقالة تعظيم شأن المجعول، وإظهار فضله، وتعريفه للملائكة ليعرفوا قدره لأنه باطن من الصورة الكونية بما عنده من الصورة الإلٰهية، وما يعرفه لبطونه من الملأ الأعلى إلا اللوح والقلم، والله أعلم. (ف).

قلت: قول المعلق: «وآدم عليه السلام هو المجلي له... إلخ»، فيه نَفَسٌ صوفي، ومتعلَّق للقائلين بوحدة الوجود، وهي عقيدة فاسدة؛ فافهم واحذر، وظفرتُ به عند الآلوسي في «روح المعاني» (١ / ٢٢٠)، نقلاً عن ابن عربي الصوفي، وذكر الآلوسي ما أورده المصنف فيما سيأتي قريباً: «أرسل عليهم ناراً فأحرقتهم»، وزاد: «ورد في بعض الأخبار أن القائلين كانوا عشرة آلاف»، وقال: «**وعندي أن ذٰلك غير صحيح**».

قلت: ومن مظان ذٰلك «عرائس المجالس» للثعالبي، ونظرتُ فيه؛ فلم أعثر على شيء، وانظر عنه لزوماً: كتابنا «كتب حذر منها العلماء» (٢ / ٢٠).

(١) أي: قولهم: ﴿**أتتخذنا هزواً**﴾ [البقرة: ٦٧]؛ فإنه استبعاد لما قاله وإنكار، أي أين ما سألنا عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقر؟ فهو اعتراض على الكبراء.

بعده»[1]. فاعترض في ذٰلك بعض[2] الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب[3] لهم شيئاً.

وقصَّة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فَحَوَّضَتْهُ ومنعت الماء من

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته، ٨ / ١٣٢ / رقم ٤٤٣١ و٤٤٣٢، وكتاب المرضى، باب قول المريض: قوموا عني، ١٠ / ١٢٦ / رقم ٥٦٦٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه، ٣ / ١٢٥٩ / رقم ١٦٣٧) عن ابن عباس رضي الله عنهما بألفاظ منها: «ائتوني أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي»، ومنها: «هلمَّ أكتب لكم كتاباً لا تَضِلُّون بعدي»، ومنها: «هلمُّوا أكتب لكم. . .».

(٢) هو عمر رضي الله عنه، حيث قال: «إن رسول الله قد غلبه الوجع، وعندكم القرآن. . .» إلى آخر الحديث. (د).

قلت: وقع التصريح بأن قائل المذكور عمر في «صحيح البخاري» (رقم ٥٦٦٩)، و «صحيح مسلم» (رقم ١٦٣٧ بعد ٢٢)، ووقع في الحديث: «وقالوا: ما شأنه، أهَجَرَ؟ استفهموه».

قال أبو ذر ولد سبط ابن العجمي في «تنبيه المعلم» (رقم ٦٣٥ ـ بتحقيقي): «من القائلين: عمر رضي الله عنه».

قلت: لم يذكر مستنده، ولا يوجد ما يدلُّ عليه، وأفاد صاحب «تكملة فتح الملهم» (٢ / ١٣٦، ١٤٥) بهٰذا؛ فقال: «لم أجد في شيء من الروايات الصحيحة أنَّ قائل هٰذا الكلام ـ أي: «ما شأنه؛ أهجر؟» ـ هو سيِّدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه».

قلت: وأفاد الدهلوي في «التحفة الاثنا عشرية» (ص ٤٥٣) أن قائلي ذٰلك أهل البيت، أو صدر منهم على سبيل الاستفهام الاستنكاري، وفي «مسند أحمد» (١ / ٩٠) ما يشعر أن موقف علي رضي الله عنه كموقف عمر رضي الله عنه، وانظر في معنى «هجر» وتوجيهها: «فتاوى ابن رشد» (٢ / ١٠٥٤ ـ ١٠٥٨)، ووقع في آخر رواية عند البخاري (رقم ٤٤٣٢، ٥٦٦٩)، ومسلم (رقم ١٦٣٧ بعد ٢٢): «فكان يقول ابن عباس: إنَّ الرَّزيَّة كلَّ الرَّزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذٰلك الكتاب لاختلافِهم ولَغَطِهم».

(٣) فحرموا بسبب ذٰلك من البيان الذي كان يفيدهم، لا سيما على القول بأنه كان في شأن الخلافة!! (د).

السيلان؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «لو تركته لكانت زمزم عيناً مَعيناً»[1].

وفي الحـديث أنه طُبخ لرسول الله ﷺ قِدر فيها لحم؛ فقال: «ناولني ذراعاً». قال الراوي: فناولته ذراعاً؛ فقال: «ناولني ذراعاً». فناولته ذراعاً؛ فقال: «ناولني ذراعاً». فقلت: يا رسول الله! كم للشاة من ذراع؟ فقال: «والذي نفسي بيده؛ لو سَكَتَّ لأعْطِيتَ أذْرُعاً ما دعوتُ»[2].

---

(١) يظهر أن هٰذا حرص لا اعتراض، ولا يخفى شؤم الحرص في غير أمور الآخرة. (د).

قلت: وأخرج قصتها بطولها، والمذكور جزء منها: البخاري في «صحيحه» (كتاب الأنبياء، باب يزفُّون: النَّسلان في المشي، رقم ٣٣٦٢، ٣٣٦٤، وكتاب المساقاة، باب من رأى أن صاحب الحوض والقِربة أحقُّ بمائه، رقم ٢٣٦٨)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٤٧، ٣٦٠)، وابنه عبدالله في «زوائد المسند» (٥ / ١٢١)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٥ / ١٠٥ / رقم ٩١٠٧)، والنسائي في «فضـائل الصحابة» (رقم ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣) وغيرهم، وقد خرجته بتفصيل في كتابي «من قصص الماضيين» (ص ٩٧ - ١٠٦).

(٢) في الأصـل و(ط) والنسـخ المـطبوعة: «ذراعاً ما دعوت» والتصحيح من مصادر التخريج.

أخـرجه بهٰذا اللفظ الدارمي في «سننه» (١ / ٢٢ أو ١ / ٢٧ / رقم ٤٥ - ط دار إحياء السنة)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٨٤ - ٤٨٥)، وابن أبي شيبة في «مسنده» (٣ / ق ٢١٤ / أ - مع «اتحاف الخيرة»)، والترمذي في «الشمائل» (رقم ٦٠)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (١ / ٣٥٠ / رقم ٤٧٢)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٧ / ٦٥)، والطبراني في «الكبير» (٢٢ / ٣٣٥ / رقم ٨٤٢)، ودعلج في «مسنـد المقلين» (٤ - المنتقى)، وأبـو نعيم في «معرفة الصحابة» (٢ / ق ٢٧٥ / ب - ٢٧٦ / أ)، والبغوي في «الشمائل» (٢ / ٦١٨ / رقم ٩٤٩)، وقِوام السنة الأصبهاني في «دلائل النبوة» (٣ / ٨٨٣ - ٨٨٤ / رقم ١٣٦)، جميعهم من طريق أبان عن قتادة عن شهر بن حوشب عن أبي عُبيد مولى رسول الله ﷺ به.

وإسناده ضعيف، قتادة مدلس، وقد عنعن، وشهر بن حوشب فيه كلام مشهور، وإنْ كان لا ينزل عن درجة الحسن؛ كما حققته في تعليقي على «الخلافيات» للبيهقي.

ولٰكن الحديث صحيح؛ فله شواهد، منها حديث أبي رافع رضي الله عنه، أخرجه أحمد في «المسند» (٦ / ٣٩٢) من طريق خلف بن الوليد عن أبي جعفر الرازي عن شُرحبيل بن سعد =

. . . .

= عن أبي رافع به.

وإسنـاده ضعيف، صالـح في المتـابعات وخالف خلفاً سلمةُ بن الفضل؛ فرواه عن أبي جعفر الرازي عن داود بن أبي هند عن شرحبيل به، ورواية خلف وغيره عن أبي جعفر عن شرحبيل، لم يذكر بينهما أحداً، هو أشبه بالصواب، قاله الدارقطني في «العلل» (٧ / ٢٠ / رقم ١١٨٠).

وأخرجه ابن أبي شيبة في «المسند» ـ ومن طريقه أبو يعلى في «المسند» كما في «إتحاف الخيرة» (٣ / ق ٢١٤ / أ) ـ عن زيد بن الحُباب عن فائد مولى عبيدالله بن علي بن أبي رافع عن مولاة عبيدالله بن علي بن أبي رافع عن أبي رافع به.

وإسناده ضعيف، عبيدالله بن علي لين الحديث؛ كما في «التقريب»، وحديثه عن جدّه مرسل؛ كما في «تهذيب الكمال» (١٩ / ١٢٠).

وخولف ابنُ أبي شيبة؛ فأخرجه المحاملي في «أماليه» (رقم ٢٥٧ ـ رواية ابن البيِّع) ثنا أحمد ابن محمد ثنا زيد بن الحُبَاب حدثني فائد حدثني مولاي عبيدالله بن علي بن أبي رافع ـ مولى رسول الله ﷺ، وكان رسول الله سمَّاه عُلياً ـ؛ قال: ثني أبو رافع به نحوه.

وأحمد بن محمد هو حفيد يحيى بن سعيد القطان، وثقه ابن حبان في «الثقات» (٨ / ٣٨ ـ ٣٩)، وقال: «وكان متقناً»، وابن أبي شيبة أحفظ منه وأتقن.

وخـولف زيد بن الحبـاب؛ فأخـرجه أبو يعلى في «المسند» (٣ / ق ٢١٦ ـ مع إتحاف الخيرة)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٦ / ٢٠٣ ـ ٢٠٤ / رقم ٣٤٣٤)، والطبراني في «الكبير» (٢٤ / ٣٠٠ / رقم ٧٦٣) من طريق الفضيل بن سليمان عن فائد عن عُبيدالله أن جدته سَلْمى أخبرته أن النبي ﷺ بعث إلى أبي رافع... وذكر نحوه.

وزيد أثبت من الفضيل، ولعل الوجهين محفوظان!!

ولٰكن أخرجه أحمد في «المسند» (٦ /٨)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ٣٩٣)، والطبراني في «الكبير» (١ / ٣٠٥ / رقم ٩٧٠)، وأبو نعيم في «دلائل النبوة» (٢ / ٥٦٢ / رقم ٣٤٦) من طريق حماد بن سلمة عن عبدالرحمٰن بن أبي رافع عن عمته سَلْمى عن أبي رافع به نحوه.

وإسنـاده حسن في الشـواهـد، وعبـدالـرحمٰن لم يروِ عنه غير حماد بن سلمة؛ كما في «الـوحدان» (ص ٣٣ ـ ط الهندية) لمسلم، و«الكاشف» (٢ / ١٤٥ / رقم ٣٢٣١) للذهبي.

وأخرجه الطبراني في «الكبير» (١ / ٣٠٣ / رقم ٩٦٤) من طريق ابن وهب عن عمرو بن =

وحديث علي قال: دخل عليَّ رسول الله ﷺ وعلى فاطمة منْ الليل؛ فأيقظنا للصلاة، قال: فجلست وأنا أعرك عيني وأقول: إنَّا والله ما نصلي إلا ما كتب لنا، إنما أنفسنا بيد الله، فإذا شاء أن يبعثها بعثها. فولَّى رسول الله ﷺ وهو يقول: «وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً»[1].

= الحارث؛ أنَّ بكيراً حدَّثه أن الحسن بن علي بن أبي رافع حدثه عن أبي رافع به نحوه، وبرقم (٩٦٥) من طريق بكر بن سهل عن عبدالله بن يوسف عن ابن لهيعة عن بكير بن عبدالله به، وجعله من مسند (رافع)، وهو في «الأوسط» (١ / ق ١٨٧ / ب) من طريق بكر بن سهل به، وفيه: «عن الحسن ابن علي بن أبي رافع؛ أنه حدثه أن أباه حدثه أن أبا رافع حدثه به»؛ فالخطأ من الناسخ أو المحقق أو الطابع!!

وللحديث شاهد عن أبي هريرة أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ٥١٧)، وابن حبان في «صحيحه» (٨ / ١٣٩ / رقم ٦٤٥٠ - الإحسان) من طريق محمد بن عجلان عن أبيه عن أبي هريرة.

وإسناده حسن، إنْ كان ابن عجلان سمعه من أبيه.

وأخرجه الحسين بن محمد بن خسرو في «مسنده»، ومحمد بن الحسن في «الآثار» (١ / ٢٧ - ٢٨)، وأبو نعيم في «مسند أبي حنيفة» (ص ١٠٢)، كلهم من طريق أبي حنيفة عن شيخ له مجهـول سماه عبدالرحمٰن بن داود، وقيل: داود بن عبدالرحمٰن العطار، وقيل: عبدالرحمٰن بن زاذان عن شرحبيل، وأسنده عن أبي سعيد الخدري، قال الدارقطني في «العلل» (٧ / ٢١): «ووهم فيه، وإنما هو حديث أبي رافع».

والحديث صحيح بمجموع هٰذه الطرق إن شاء الله تعالى، ورجح الزرقاني في «شرحه على المواهب» أن القصة تكررت.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التَّهجُّد، باب تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب وطَرَقَ النبيُّ ﷺ فاطمة وعليّاً عليهما السلام ليلةً للصَّلاة، ٣ / ١٠ / رقم ١١٢٧، وكتاب التفسير، باب سورة الكهف، ٨ / ٤٠٧ - ٤٠٨ / رقم ٤٧٢٤ - مختصراً، وكتـاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ﴿**وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً**﴾، ١٣ / ٣١٣ / رقم ٧٣٤٧، وكتـاب التـوحيد، باب في المشيئـة والإرادة، ١٣ / ٤٤٦ / رقم ٧٤٦٥)، ومسلم في =

وحديث: «يا أيها الناس! اتهموا[1] الرأي؛ فإنا كنا يوم أبي جندل ولو نستطيع[2] أن نَرُدَّ أمر رسول الله ﷺ لرددناه»[3].

ولما وفد على رسول الله ﷺ حزن جد سعيد بن المسيب؛ فقال له: «ما اسمك؟». قال: حزن. قال: «بل أنت سهل». قال: لا أغيِّر اسماً سماني به أبي. قال سعيد: فما زالت الحزونة [فينا][4] حتى اليوم»[5].

والأحاديث في هٰذا المعنى كثيرة.

والثالث: ما عهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاضٍ بامتناع الفائدة مبعد بين الشيخ والتلميذ، ولا سيَّما عند الصوفية؛ فإنه عندهم الداء الأكبر حتى زعم القشيري[6] عنهم أن التوبة منه لا تقبل والزلة لا تقال، ومن ذٰلك

= «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ما روي فيمن نام الليل أجمع حتى أصبح، ١ / ٥٣٧ ـ ٥٣٨ / رقم ٧٧٥)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ٢ / ٧ / رقم ٣٢٥) و«المجتبى» (كتاب قيام الليل وتطوّع النهار، باب الترغيب في قيام الليل، ٣ / ٢٠٥ ـ ٢٠٦ / رقم ١٦١١، ١٦١٢)، وأحمد في «المسند» (١ / ١١٢) عن علي رضي الله عنه بألفاظٍ متقاربة، والمذكور عند المصنف لفظ النسائي في «المجتبى» (رقم ١٦١٢)، وانظر: «تحفة الأشراف» (رقم ١٠٠٧٠).

(١) أي: فلا تجعلوه في مقابلة الشريعة فتعترضوها به. (د).

(٢) أي: وقد ظهر خطؤنا وتعين المصلحة فيما أنفذه رسول الله ﷺ في رده إلى الكفار تنفيذاً للشرط. (د).

(٣) مضى تخريجه (١/١٤٣) وهو أثر عن سهل بن حنيف في «صحيح البخاري» وغيره.

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأدب، باب اسم الحَزْن، ١٠ / ٥٧٤ / رقم ٦١٩٠، وباب تحويل الاسم إلى اسمٍ أحسن منه، ١٠ / ٥٧٥ / رقم ٦١٩٣) عن حزن بن أبي وهب رضي الله عنه.

(٦) في «رسالته» المشهورة (ص ١٥٠).

حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي ؛ إذ كان صائماً؛ فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي : «كل معنا يا فتى . فقال: أنا صائم . فقال أبو تراب : كُلْ ولك أجر شهر فأبى . فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة . فأبى ؛ فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله». فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده[1].

وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله: «هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا؛ فعليك بالعراق»[2]. فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه[3] في جوابه، ومثله أيضاً كثير لمن بحث عنه.

فالذي تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب، أو عرضت له حالةٌ يبعدُ العهد بمثلها، أو لا تقعُ من فهم السامع موقعَها أن لا يُواجَه بالاعتراض والنقد، فإن عرضَ إشكالٌ؛ فالتوقف أولى بالنجاح، وأحرى بإدراك البغية إن شاء الله تعالى.



(١) مضت في (٢ / ٤٩٧)، وهي في «رسالة القشيري» (١٥١)، وانظر ما علقناه هناك.

(٢) مضى قريباً (ص ٣٨٥)، وتخريجه هناك.

(٣) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط؛ فيقول: «فإن كان كذا. . . » بإيعاز أصحاب مالك لِتَهيُّبِهِم سؤاله بأنفسهم. (د).

المسألة الرابعة

الاعتراض على الظواهر غير مسموع[1].

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع، ولسان العرب يعدم فيه النص[2] أو يندر إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصاً إذا سلم عن احتمالات عشرة[3]، وهٰذا نادر أو معدوم، فإذا ورد دليل منصوصٌ وهو بلسان العرب؛ فالاحتمالات دائرة به، وما فيه احتمالاتٌ لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين؛ فلم يبق إلا الظاهر والمجمل، فالمجمل الشأن فيه طلب المُبيِّن أو التوقف؛ فالظاهر هو المعتمد إذاً، فلا يصح الاعتراض عليه؛ لأنه من التعمق والتكلف.

وأيضاً؛ فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد، لورود الاحتمالات وإن ضعفت، والاعتراض المسموع مثله يُضعف الدليل؛ فيؤدي إلى القول بضعف جميع[4] أدلة الشرع أو أكثرها، وليس كذٰلك باتِّفاق.

ووجهٌ ثالث: لو اعتبر مجرَّد الاحتمال في القول لم يكن لإنزال الكتب

---

(١) في (ماء): «غير مقبول».

(٢) يطلق النص على الدليل السمعي مطلقاً، ومنه قوله هنا: «دليل منصوص»، ويطلق على ما لا يحتمل غير ما قصد به؛ فيكون قطعياً في دلالته على معناه، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة، وهو ما أجرى المؤلف أدلته في الكتاب على مقتضاه، ويطلق على ما دل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضاً على المعنى، وعلى هٰذا يقبل النص التأويل والتخصيص. (د).

(٣) تقدم في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد. (د).

(٤) أي: حيث قلنا بعدم النص، ومعلوم أن الإجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي بقي من الأقسام كما سبق له، وقوله: «أو أكثرها»؛ أي: حيث قلنا بوجود قليل من النصوص. (د).

ولا لإرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة؛ إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات؛ إذ ليست في الأكثر نصوصاً لا تحتمل غير ما قصد بها، لكن ذلك باطل بالإجماع والمعقول، فما يلزم عنه كذلك.

ووجهٌ رابع[1]: وهو أنَّ مجردَ الاحتمال إذا اعتبر أدَّى إلى انخرام العادات والثقة بها، وفتح بابَ السفسطةِ وجحدِ العلوم، ويبيِّن هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي [عن نفسه] في كتابه «المنقذ من الضلال»[2]، بل ما ذكره السوفسطائية في جَحدِ العلوم فبه[3] يتبيَّن لك أن منشأها تطريقُ الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية؛ فما بالك[4] بالأمور الوضعية؟

ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدِّد على أصحاب البقرة إذ تعمقوا في السؤال عما لم يكن لهم إليه حاجة مع ظهور المعنى، وكذلك ما جاء في الحديث في قوله: «أحجُّنا هذا لعامنا أو للأبد؟»[5]، وأشباه ذلك، بل هو أصل في الميل عن الصراط المستقيم؛ ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحتمال، فاعتبروه وقالوا فيه[6]، وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل؛ فذمّوا بذلك وأمر النبي[7] عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم.

---

(١) الأوجه الثلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الأدلة القولية بالاحتمالات، وهذا الوجه كالترقي عليها، وكأنه يقول: بل إذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة؛ بطلت العلوم الأخرى المرتبة على العادات، أي: الأسباب والمسببات العادية المبثوثة في الكون؛ فالتجربيات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات، فإذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية، أي: فقبول الاحتمالات مطلقاً يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية؛ فهو باطل. (د).

(٢) انظر منه: (ص ٢٦ وما بعد).

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «منه».

(٤) في (ط): «فما ظنك».

(٥) مضى تخريجه (١ / ٢٥٦).

(٦) في (م): «وقالوا فيه على»، والصواب حذف «على». وفي (ط): «عن الغيب».

(٧) أي: بقوله في الحديث المشهور: «فأولئك الذين سمى الله؛ فاحذروهم». (د).
قلت: مضى تخريجه (ص ١٤٣).

وجهٌ خامس: وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات[1] المتفق عليها؛ كقوله تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ إلى أن قال: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾[2] [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩]؛ فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذٰلك لله على العموم، وجعلهم إذ أقروا بالربوبية لله في الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء.

وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١]، يعني: كيف يُصرفون عن الإقرار بأن الرب هو الله بعد ما أقروا[3]؛ فيدَّعون لله شريكاً.

وقال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ . . .﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر: ٥ ـ ٦]، وأشباه ذٰلك مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول، ولو لم يكن عند العرب الظاهرُ حجةً غير معترض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم، لٰكن الأمر

---

(١) أي: فمع كونها عقلية وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول: «وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول» هي متفق عليها بين المتناظرين، وهٰذا الثاني هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظَّاهر في هٰذه التراكيب. (د).

(٢) أي: تخدعون وتصرفون عن الحق. (ماء).

(٣) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لكل شيء، المالك المتصرف في السماوات والأرض، ولٰكنهم مع هٰذا يؤلِّهون معه شيئاً من مخلوقاته؛ نجوماً، أو حجارةً، أو غيرها، يعبدونها؛ فكان الرد عليهم موجهاً إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف في الكون وحده، وأنهم يكونون مجانين إذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته، ولذا جعل ختام الآيات الذي هو كالنتيجة قوله: ﴿لا إله إلا هو﴾ [المؤمنون: ١١٦]؛ فجعل المعنى بالحصر، ومحط الرد عليهم هو نفي الشريك في الألوهية والعبادة؛ فقوله: «فيدعون لله شريكاً»؛ أي: في استحقاق العبادة. (د).

على خلاف ذٰلك؛ فدل على أنه ليس مما يعترض عليه.

وإلى هٰذا[1]؛ فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق[2] الاحتمالات؛ حتى لا تجد عندهم بسبب ذٰلك دليلاً يعتمد لا قرآنياً ولا سُنياً، بل انجرَّ هٰذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية؛ فاطَّرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية لبناء كثير منها على أمور عادية؛ كقوله [تعالى][3] : ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ﴾ الآية [الروم: ٢٨].

وقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٥].

وأشباه ذٰلك.

واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهيّة[4] ولا قريبة من البديهيّة[5]، هرباً من احتمال يتطرَّق في العقل للأمور العادية؛ فدخلوا في أشد مما منه فرُّوا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولاً بالشريعة؛ فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحثوهم في مطالبهم **التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالاً**، وأصل ذٰلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود.

وقد مرَّ فيما تقدم أن مجاري العادات قطعية في الجملة وإن طرق العقل إليها احتمالاً؛ فكذٰلك العبارات لأنها في الوضع[6] الخطابي تماثلها أو تقاربها.

---

(١) أي: ويضم إلى هٰذه الوجوه الخمسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد. (د).

(٢) في (ماء): «لتطريق».

(٣) زيادة من (م) و (ط).

(٤) في (د): «بديهة».

(٥) في (د): «البديهة».

(٦) في (ط): «الموضع».

ومـر أيضـاً بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات، وهي **خاصة**[1] **هٰذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله**؛ فإذاً لا يصح في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة؛ إلا أن يدل دليل على الخروج[2] عنها، فيكون ذٰلك داخلاً في باب التعارض والترجيح، أو في باب البيان، والله المستعان.

* * * * *

---

(١) تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما، والوجوه العقلية كذٰلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يعدُّ قاطعاً في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوي، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفاً لأنه لا يستند إلى دليل خاص؛ كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكـونوا محل الثِّقة، ولٰكن المجموع يلزم أن يكون كذٰلك؛ فهٰذه خاصية هٰذا الكتاب في استدلالاته، وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود، اللهم إلا في النادر، رحمه الله رحمة واسعة. (د).

(٢) فتكون حينئذ هي المؤول بعينه. (د).

المسألة الخامسة

النـاظر[1] في المسائل الشرعية إما ناظر[1] في قواعدها الأصلية أو في جزئياتها الفـرعية، وعلى كلا الوجهين؛ فهو إما مجتهد أو مناظر، فأما المجتهد الناظر لنفسه؛ فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقه، إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات[2]، ضرورية كانت أو نظرية، عقلية أو سمعية، وأما الفروع؛ فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه، فما أوصله إليه الدليل؛ فهو الحكم في حقه أيضاً، ولا يفتقر إلى مناظرة؛ لأن نظره في مطلبه إما نظر في جزئي، وهو ثان عن نظره في الكلي الذي ينبني عليه، وإما نظر في كلي ابتداءً، والنظر في الكليات ثانٍ عن[3] الاستقراء، وهو محتاج إلى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذٰلك.

وهٰكـذا إن كان عقلياً؛ ففـرض المناظرة هنا لا يفيد لأن المجتهد قبل الـوصـول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده؛ فلا يحتاج إلى غيره فيها، وبعد الوصول هو على بينة من مطلبه في نفسه؛ فالمناظرة عليه بعد ذٰلك زيادة.

وأيضاً؛ فالمجتهد أمين على نفسه، فإذا كان مقبول القول قبله المقلد، ووكله المجتهد الآخر إلى أمانته؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول؛ فلا يفتقر إذا اتضح له مسلك المسألة إلى مناظرة.

---

(١) في (ط): «النظر... إما نظر...».

(٢) ولا يقال: إذا كانت القواعد الأصولية التي تفرع عنها الجزئيات لا بد أن تكون قطعية؛ فكيف يتـأتى الخـلاف بين الأصـوليين في تلك القواعد لأن المراد أنها قطعية هٰذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها؟ وهٰذا لا ينافي أن غيره يقطع ويجزم بما يخالفها حسبما أدت إليه الأدلة التي ارتضاها، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها، إلا إذا جزم بخلاف الفروع؛ فإنها يكفي فيها الظن القوي بأن هٰذا هو حكم الله فيها. (د). وفي (ط): «تثبت بالقطعيات».

(٣) في الأصل: «على».

وهنـا أمثلة كثيرة؛ كمشـاورة[1] رسول الله ﷺ السَّعْدَيْن[2] في مصالحة الأحـزاب على نصف تمـر المدينة، فلما تبين له من أمرهما عزيمة المصابرة والقتال؛ لم يبغ به بدلاً ولم يستشر غيرهما، وهٰكذا مشاورته[3] وعرضه الأمر في شأن عائشة، فلما أنزل الله الحكم؛ لم يُلق على أحد بعد وضوح القضية، ولما منعت العـرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم، فكلمه[4] عمر في ذٰلك؛ فلم

(١) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثاني في مصلحة عامة المسلمين، وليست خاصة بالمجتهد ﷺ في قتال الأحزاب، ولا بأبي بكر في مثاليه؛ إلا أن المجتهد في الموضوعين لما كان هو المسؤول عن الأمر وتنفيذه عد كأنه يجتهد لنفسه، وعليه؛ فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه. (د).

(٢) سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، وفي رواية لما سألوه أن يناصفهم تمر المدينة؛ قال: «حتى أستأمر السعود هٰذين، وسعد بن الربيع، وسعد بن خيثمة، وسعد بن مسعود». فقالوا: لا والله ما أعطينا في أنفسنا الدنية في الجاهلية؛ فكيف وقد جاء الله بالإسلام وأعزنا بك، ما لهم عندنا إلا السيف. (د).

قلت: مضى تخريج ذٰلك في (١ / ٤٩٩).

(٣) فقد دعا علياً وأسامة بن زيد، فأما أسامة؛ فقال: «أهلك، ولا نعلم إلا خيراً»، وأما علي؛ فقـال: «لم يضيق الله عليك، والنسـاء سواهـا كثير، وسل الجارية تصدقك، وسأل بريرة أيضاً»، أما كلمات سيدنا علي؛ فكانت مخبأة للإسلام بعد، فكان بسببها ما كان. (د).

قلت: مشاورته ﷺ لأسامة وعلي واردة ضمن حديث الإفك الطويل، وقد مضى تخريجه (٢/٤٢٢)، وقـول الشـارح: «أما كلمات سيدنا علي. . . إلخ» ليس بصحيح ألبتة ولا ارتباط بين مشورته رضي الله عنه وما وقـع فيما بعد، وتفصيل ذٰلك يطول.

(٤) حيث قال: كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إلٰه إلا الله» الحديث؛ فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والـزكاة؛ فإنَّ الزكاة حق المال.

فإنْ قلتَ: أفلا يعد ما وقع من عمر والصحابة في احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبي بكر؟

فالجـواب: إن هٰذا داخـل في مناظرة المستعين الآتية، وكلامنا الآن في المجتهد الذي =

يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال؛ إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه، وسألوه[1] في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة فأبى لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله ﷺ[2].

وإذا تقرر وجود هٰذا في الشريعة وأهلها[3] لم يحتج بعد ذٰلك إلى مناظرة ولا إلى مراجعة؛ إلا من باب الاحتياط، وإذا فرض محتاطاً؛ فذٰلك إنما يقع إذا بني عليه بعض التردد فيما هو ناظر فيه، وعند ذٰلك يلزمه أحد أمرين:

إما السكوت اقتصاراً على بحث نفسه إلى التبين؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق.

وإما الاستعانة بمن يثق به، وهو المناظر المستعين؛ فلا يخلو أن يكون

= وضحت له القضية؛ فلا يحتاج إلى المناظرة، وأبو بكر من هٰذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته. (د).

قلت: ومناظرة أبي بكر وعمر مضى تخريجها (١ / ٥٠٠)، وانظر: «مسند الفاروق» (٢ / ٦٧٢ - ٦٧٣) لابن كثير.

(١) أي: بلسان عمر؛ فشدد النكير عليهم؛ كما في كتب السير، وفي «السيرة الحلبية» توسع وبسط في الموضوع. (د).

(٢) يشير إلى ما أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب المغازي، باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد رضي الله عنهما في مرضه الذي توفي فيه، ٨ / ١٥٢ / رقم ٤٤٦٨، ٤٤٦٩) عن ابن عمر رضي الله عنهما؛ أن رسول الله ﷺ بعث بعثاً وأمَّر عليهم أسامة بن زيد، فطعن الناس في إمارته؛ فقام رسول الله ﷺ؛ فقال: «إنْ تطعنوا في إمارته؛ فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل، وايم الله؛ إنْ كان لخليقاً بالإمارة، وإنْ كان لمن أحبِّ الناس إليَّ، وإن هٰذا لمن أحبِّ الناس إليَّ بعده».

(٣) أي: الصحابة العارفين بها والمجتهدين في أحكامها، وقوله: «لم يحتج بعد ذٰلك إلى مناظرة»؛ أي: في إثبات المسألة، أو معناه: لم يحتج في مثله، أي: في الجزئيات التي من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هٰذا الفهم قوله: «ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط». (د).

موافقاً له في الكليات التي يرجع إليها ما تناظرا[1] فيه، أو لا.

فإن كان موافقاً له صح إسناده[2] إليه واستعانته به لأنه إنما يبقى له تحقيق[3] مناط المسألة المناظر فيها، والأمر سهل فيها؛ فإن اتفقا فحسن، وإلا فلا حرج لأن الأمر في ذلك راجع إلى أمر ظني مجتهد فيه، ولا مفسدة في وقوع الخلاف هنا حسبما تبيَّن في موضعه.

وأمثلة هذا الأصل كثيرة، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله ﷺ في المسائل المشكلة عليهم، كما في سؤالهم[4] عند نزول قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢].

وعند نزول[5] قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

وسؤال ابن أم مكتوم حين نزل: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَـٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية [النساء: ٩٥]، حتى نزل[6]: ﴿غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥].

وسؤال عائشة عند قوله عليه الصلاة والسلام: «من نوقش الحساب

---

(١) في (ط) و(م): «تناظر».

(٢) في (ط): «استناده».

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية من كتاب وسنة أو قياس... إلخ.

(٤) مضى لفظه وتخريجه في (٣ / ٤٠٢).

(٥) مضى لفظه وتخريجه في (٤ / ٣٧).

(٦) يشير المصنف إلى ما أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب قول الله عز وجل: ﴿**لا يستوي القاعدون من المؤمنين**...﴾، ٦ / ٤٥ / رقم ٢٨٣١) عن البراء؛ قال: «لما نزلت: ﴿**لا يستوي القاعدون من المؤمنين**﴾ دعا رسول الله ﷺ زيداً؛ فجاءه بكتفٍ فكتبها، وشكا ابنُ أمِّ مكتوم ضرارته؛ فنزلت: ﴿**لا يستوي القاعدون من المؤمنين غيرُ أولي الضرر**﴾».

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٢٨٣٢، وبرقم ٤٥٩٢) عن زيد بن ثابت بنحوه.

عذّب»[1]، واستشكالها مع الحديث قول الله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ[2] حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨].

وأشباه ذٰلك.

وإنما قلنا: إن هٰذا الجنس من السؤالات داخل في قسم المناظر المستعين؛ لأنهم إنما سألوا بعد ما نظروا في الأدلة، فلما نظروا أشكل عليهم الأمر، بخلاف السائل عن الحكم ابتداءً، فإن هٰذا من قبيل المتعلمين؛ فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم، ولا عليك من إطلاق[3] لفظ «المناظر»؛ فإنه مجرد اصطلاح لا ينبني عليه حكم، كما أنه يدخل تحت هٰذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد؛ حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق[4] كما جاء في شأن محاجة إبراهيم عليه السلام [قومه][5] بالكوكب والقمر والشمس؛ فإنه فرض نفسه بحضرتهم مسترشداً حتى يبين لهم من نفسه البرهان أنها ليست بآلهة، وكذٰلك قوله في الآية الأخرى: ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ۞ قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ﴾ [الشعراء: ٧٠ ـ ٧١].

فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود بقوله: ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ۞ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾ [الشعراء: ٧٢ ـ ٧٣]؛ فحادوا عن الجواب إلى الإقرار بمجرد الاتباع للآباء.

---

(١) مضى تخريجه (٣ / ٢٩٣).

(٢) حتى قال لها: «ذٰلك العرض». (د).

قلت: وقوله هٰذا قطعة من الحديث السابق.

(٣) الذي قد تظهر منافاته لإدخال هٰذا الجنس في قسم المناظر المستعين؛ لأن الصحابة لا يعدون مناظرين للنبي ﷺ إذا روعي معنى المناظرة اصطلاحاً، يعني لأن هٰذا اصطلاح آخر. (د).

(٤) لأنه يأخذ من مناظره الموافقة على مقدمات الدليل أولاً فأولاً؛ حتى لا يبقى إلا الاعتراف بالنتيجة. (د).

(٥) سقطت من (ط).

ومثله قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ الآية [الأنبياء: ٦٣].

وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الروم: ٤٠].

وقوله: ﴿أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ﴾ الآية [يونس: ٣٥].

وقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف: ١٩٥] إلى آخرها.

فهٰذه الآي وما أشبهها إشارات إلى التنزل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم؛ إذ كان مجيئاً بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته؛ فكان أبلغ[1] في المقصود في المواجهة بالتبكيت، ولما اخترموا من التشريعات أموراً كثيرة أدهاها الشرك طولبوا[2] بالدليل؛ كقوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٢٤].

﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩].

﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ الآية [المؤمنون: ١١٧].

---

(١) لأن مواجهة الخصم بالتبكيت تنفره من استماع سائر الدليل، وتثير فيه حمية العناد، وقد استعمل القرآن الطريقين في مقامين. (د).

(٢) الفرق بين هٰذا النوع وما قبله في محاجة إبراهيم وما بعدها، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات الدليل الخاص الذي يقوم حجة على الخصم، أما هٰذه؛ فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالاً على دعواهم، يعني: وهم عاجزون عنه؛ فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها. (د).

وهو من جملة المجادلة بالتي هي أحسن.

وإن كان المناظر مخالفاً له في الكليات التي ينبني عليها النظر في المسألة؛ فلا يستقيم له الاستعانة به، ولا ينتفع به في مناظرته؛ إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبني على كلي، وإذا خالف في الكلي؛ ففي الجزئي المبني عليه أولى؛ فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق[1] عليه؛ فالاستعانة مفقودة.

ومثاله في الفقهيات مسألة الربا في غير المنصوص عليه؛ كالأرز، والدخن، والذرة، والحلبة، وأشباه ذلك؛ فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهريّ النافي للقياس لأنه بانٍ على نفي القياس جملة، وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستعين؛ إذ هو مخالف في الأصل الذي يرجعان إليه، وكذلك مسألة الحلبة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكي إذا استعان بالشافعي أو الحنفي وإن قالوا بصحة القياس؛ لبنائهما المسألة على خلاف[2] ما يبني عليه المالكي، وهذا القسم شائع في سائر الأبواب؛ فإن المنكر للإجماع لا يمكن الاستعانة به في مسألة تنبني على صحة الإجماع، والمنكر

---

(١) أي: فتضيع فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق. (د).

(٢) القياس يتوقف على العلة؛ فبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة في مثل هذا الموضوع، أما إذا اختلف فيها كما هنا؛ فلا يتأتى الاتفاق في نتيجة القياس؛ فالمالكية يقولون: إن العلة في ربا النسيئة مجرد الطعم لا على وجه التداوي، فيدخل فيه الخضر والفواكه والبقول؛ فيمنع فيها النسيئة ولو متساوية، ومن ذلك الحلبة ولو جافة، وربا الفضل علته الاقتيات والادخار، أي مجموع الأمرين؛ فالطعام الربوي ما يقتات ويدخر، فهذا يمنع فيه الفضل في الجنس الواحد، والنسيئة مطلقاً، ومنه الأرز والدخن والذرة، ويلحق به المصلح، والشافعية يقولون: كل مطعوم ولو خضراً أو دواء أو مصلحاً يدخله ربا الفضل وربا النسيئة، والحنفية يقولون: العلة الاتفاق في الجنس والتقدير بالكيل والوزن؛ كما ذكره في «البحر». (د).

لإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به في مسألة تنبني عليه من حيث هو منكر، والقائل بأن صيغة الأمر للندب أو للإباحة أو بالوقف لا يمكنْ الاستعانة بهم لمن كان قائلاً بأنها للوجوب ألبتة.

فإن فرض المخالف مساعداً صحت الاستعانة، كما إذا كان مساعداً حقيقة، وهٰذا لا يخفى.

فصل

وإذا فرض المناظر مستقلاً بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها، ولٰكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته؛ فقد تكفل العلماء بهٰذه الوظيفة[1]، غير أن فيها أصلاً يرجع إليه، وقد مر التنبيه عليه في أول كتاب الأدلة[2]، وهنا تمامه بحول الله، وهي:

* * * * *

(١) وقد توسعوا في ذٰلك، وأطالوا في باب القياس الأصولي واعتراضاته، كما دون أهل المنطق فناً خاصاً في طرق الاعتراض على الحدود والأقيسة. (د).

(٢) في المسألة السادسة، وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا. (د).

المسألة السادسة

فنقول: لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومرَّ أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة؛ فلا بد من فرضها مسلمة.

وربما وقع الشك في هٰذه الدعوى؛ فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذٰلك أنك إذا قلت: «هٰذا مسكر، وكل [مسكر][1] خمر أو وكل مسكر حرام»؛ فقد يوافق الخصم على أن هٰذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً، وإذا خالف فيها؛ فلا نكير[2] على الجملة لأنها محل الاختلاف، وقد يخالف في أن كل مسكر خمر؛ فإن الخمر إنما يطلق على النيىء من عصير العنب، فلا يكون[3] هٰذا المشار إليه خمراً وإن أسكر، وإذ ذاك لا يسلِّم أن كل مسكر خمر، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام؛ فإن الكلية لهٰذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه، وإذا لم تصح كليتها؛ لم يكن فيها دليل، فإذاً [قد][4] صارت منازعاً فيها؛ فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع، وهو خلاف ما تأصَّل.

والجواب: أن ما تقدَّم صحيح، وهٰذا الإشكال غير وارد، وبيانه أن

---

(١) سقطت من (د) و(ف)، وكتب (د) ما نصه: «لعله سقط هنا كلمة «مسكر» كما يدل عليه لاحق الكلام».

(٢) أي: فلا بدع في ذٰلك، ولا ضرر في طريق المناظرة. (ذ).

(٣) أي: فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نيء من عصير العنب. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا، فإن لم يتفقا على شيء[1]؛ لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال، وقد مر هٰذا، وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم متنازعاً فيه، فليس عنده بدليل؛ فصار الإتيان به عبثاً لا يفيد فائدة ولا يحصل [مقصوداً، و][2] مقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه؛ لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف ما لا يطاق؛ فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصمُ السائلُ معرفةَ الخصم المستدل.

وعلى ذلك دل قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩]؛ لأن الكتاب والسنة لا خلاف فيهما عند أهل الإسلام، وهما الدليل والأصل المرجوع إليه في مسائل التنازع، وبهذا [المعنى] وقع الاحتجاج على الكفار؛ فإن الله تعالى قال: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ. . .﴾ إلى قوله: ﴿قُلۡ فَأَنَّىٰ تُسۡحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩].

فقرَّرهم بما به أقروا، واحتج [عليهم] بما عرفوا؛ حتى قيل لهم: ﴿فَأَنَّىٰ تُسۡحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٩]، أي: فكيف تخدعون عن الحق بعد ما أقررتم به، فادعيتم مع الله إلٰهاً غيره؟

وقال تعالى: ﴿إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٤٢].

وهٰذا من المعروف عندهم؛ إذ كانوا ينحتون بأيديهم ما يعبدون.

وفي موضع آخر: ﴿أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥].

وقال تعالى: ﴿قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

---

(١) في (م): «يتفقا على [كل] شيء».

(٢) سقطت من (ط).

قال له ذٰلك بعد ما ذكر له قوله: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]؛ فوجد الخصم مدفعاً، فانتقل إلى ما لا يمكنه فيه المدفع [لا] بالمجاز ولا بالحقيقة، وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ﴾ الآية [آل عمران: ٥٩]؛ فأراهم البرهان بما لم يختلفوا فيه، وهو آدم.

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ﴾ [آل عمران: ٦٥]، وهذا قاطع في دعواهم أن إبراهيم يهودي أو نصراني.

وعلى هٰذا النحو تجد احتجاجات القرآن؛ فلا يؤتي فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أم أبى.

وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ﴾ [الأنعام: ٩١]؛ قال تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ الآية [الأنعام: ٩١]؛ فحصل إفحامه بما هو به عالم.

وتأمل حديث صلح الحديبية؛ ففيه إشارة إلى هٰذا المعنى، فإنه لما أمر علياً أن يكتب «بسم الله الرحمٰن الرحيم». قالوا: ما نعرف «بسم الله الرحمٰن الرحيم»، ولٰكن اكتب ما نعرف: «باسمك اللهم». فقال: اكتب «من محمد رسول الله». قالوا: لو علمنا أنك رسول الله لاتبعناك، ولٰكن اكتب اسمك واسم أبيك؛ فعذرهم رسول الله ﷺ، وإن كان قولهم[1] من حمية الجاهلية، وكتب على ما قالوا[2]، ولم يحتشم من ذٰلك حين أظهروا [له] النَّصَفة[3] من عدم

(١) في (د): «وإنْ كان هٰذا من حمية...»، وفي (ط): «وإن كان قولهم ذٰلك من...».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب عُمرة القضاء، ٨ / ٤٩٩ / رقم ٤٢٥١) عن البراء بن عازب بنحوه. =

العلم وأنهم إنما يعرفون كذا.

وإذا ثبت هٰذا؛ فالأصل المرجوع إليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى، وهو ما تقرر في المقدمة الحاكمة؛ فلزم[1] أن تكون مسلَّمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة في المسألة؛ لأنها إن لم تكن مسلمة لم يفد الإتيان بها، وليس فائدة التحاكم إلى الدليل إلا قطع النزاع ورفع الشغب[2]، وإذا كان كذٰلك؛ فقول القائل: «هٰذا مسكر وكل مسكر خمر» إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية؛ صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألبتة، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر، وهي التي لا يقع النزاع إلا فيها؛ فيبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرهما، فإذا بين[3] ذٰلك حكم عليه بأنه حرام مثلاً إن كان مسلماً أيضاً عند الخصم، كما جاء في النص: «إن كل خمر حرام»[4]، وإن نازع في أن كل خمر حرام؛ صارت مقدمة تحقيق المناط، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها، وفي كل مرتبة من هٰذه المراتب لا بد من مخالفة الدَّعوى للدَّعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى؛ فإن سؤال السائل: هل كل خمر حرام؟ مخالف لسؤاله إذا سأل: هل كل مسكر خمر؟

وهٰكذا سائر مراتب الكلام في هٰذا النمط؛ فمن هنا لا ينبغي أن يؤتى

= وليس فيه ذكر للبسملة، ووردت في حديث المِسْوَر بن مخرمة، أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، ٥ / ٣٢٩ - ٣٣٠ / رقم ٢٧٣١، ٢٧٣٢)، وهو ضمن حديث طويل.

(٣) النَّصَفَة؛ بالتحريك: اسم الإنصاف، وتفسيره أن تعطيه من نفسك النِّصف، أي تعطيه من الحق كالذي تستحق لنفسك، قاله في «لسان العرب». (ماء).

(١) في (ط): «فيلزم».

(٢) أي: تهييج الشر. (ماء).

(٣) في (ط): «تبيَّن».

(٤) مضى تخريجه (٤ / ٣٦٠).

بالدليل على حكم المناط منازعاً فيه، ولا مظنة للنزاع فيه؛ إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة إلى أخرى لأنا إن فعلنا ذٰلك لم تتخلص لنا مسألة، وبطلت فائدة المناظرة.

فصل

واعلم أن المراد بالمقدمتين ها هنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس، وغير ذٰلك وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة؛ فلا يستتبُّ جريانه على ذٰلك الاصطلاح؛ لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هٰذا التقرير[1] ما كان بديهياً في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي؛ إلا أن المتحرى فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها، إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون، ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأُمِّية، ومراعاةُ علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذٰلك؛ فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذٰلك الاصطلاح.

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ مُسْكـر خمـر، وكلُّ خمرٍ حرامٌ»[2]؛ قال: «فنتيجة[3] هاتين المقدمتين أن كل مُسكر حرام»، قال: «وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هٰذا بشيء من علم أصحاب المنطق؛ فيقول: إنَّ أهلَ المنطق يقولون: لا يكون القياس ولا تصحُّ

---

(١) في (ماء): «التقريب».

(٢) مضى تخريجه (٤ / ٣٦٠).

(٣) في مطبوع «المعلم» (٣ / ٦٣، فقرة رقم ٩٣٧): «فإن نتيجة...».

النَّتيجة إلا بمقدمتين؛ فقوله: «كل مسكر خمر» مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً. . .[1].

وهٰـذا وإن اتَّفق لهٰـذا الأصـولي ها هنـا[2] وفي موضع أو موضعين في الشريعة؛ فإنه لا يستمرّ في سائر أقيستها، ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيهـا هٰذا المسلك، ولا يعـرف من هٰذه الجهـة، وذٰلك أنا [مثلاً][3] لو عللنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضلَ في البُرّ بأنه مطعوم كما قال الشافعي؛ لم نقدر أن نعرف هٰذه العلة إلا ببحث[4] وتقسيم، فإذا[5] عرفناها؛ فللشافعي

(١) في مطبوع «المعلم» (٣ / ٦٤) بعد كلمة «شيئاً» ما نصُّه: «وهم يسمّون اللفظة الأولى من المقدمة موضوعاً، واللفظة الثانية محمولاً، بمعنى أن اللفظة الأولى وضعت لأن تحمل الثانية عليهـا؛ فيكـون المحمـول في المقدمة الأولى هو الموضوع في المقدمة الثانية، وتكون النتيجة موضوع المقدمة الأولى ومحمول الثاني؛ فيصير كل مسكر حرام، ويجعل أصحاب المنطق هٰذا أصلاً يسهِّلون به معرفة النتائج والقياس، وهٰذا وإن اتفق. . .».

(٢) أي: في نظم هٰذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادفةً. (د).

(٣) سقطت من النسخ المطبوعة، وهي في الأصل و (ط)، وعند المازري في «المعلم» (٣ / ٦٤).

(٤) أي: عن الصفـات الـلاحقة للبُرِّ، وتقسيم لها بين ما يصلح علة وإمارة شرعية على حرمة التفاضل وما لا يصلح، وهٰذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم، وبعد معرفتها بهٰذا الطريق يستوي أن تجعلها حداً أوسط، ونصوغ الدليل على طريقة أهل المنطق، وألا نجعلها كذٰلك؛ فنعبر بأي عبارة، فنقول مثلاً: السفرجل ربوي لأنه من المطعومات، والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليين والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود، والرد المشار إليه ممكن كما بسطوه في شرح قول ابن الحاجب: «ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه، فمن ثم وجبت المقدمتان». فقالوا: إن هٰذا ظاهر على الاصطلاح المنطقي، أما على الأصولي الذي يقول: إن الدليل هو المفرد كالعالم مثلاً؛ فإنما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل، ويكون معنى الاستلزام حينئذ المناسبة المصححة للانتقال. (د).

(٥) في (د): «فإذ»، وفي الأصل و (ف) و (م) و (ط) و (ماء) ما أثبتناه، وكذا في «المعلم» (١ / ٦٤).

أن يقـول حينئـذ: كلُّ سفـرجلٍ مطعوم، وكل مطعوم ربوي؛ فتكون النتيجة السفرجل ربوي»[1].

قال: «ولٰكن هٰذا لا يفيد[2] الشافعي فائدة؛ لأنه إنما عرف هٰذا وصحة هٰذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه؛ فجاء بها على هٰذه الصيغة»[3].

قال: «ولو جاء بها على أيِّ صيغةٍ أراد مما يؤدي منه مراده[4]؛ لم يكن لهٰذه الصيغة مزيَّة عليها»[5].

قال: «وإنما[6] نبَّهنا على ذٰلك لـمَّا ألفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يردَّ فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق»[7].

هٰذا ما قاله المازري، وهو صحيح في الجملة، وفيه من[8] التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية، وفيه[9] أيضاً إشارة إلى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقاً عليها مسلمة عند الخصم؛ فلا يفيد وضعها دليلاً.

---

(١) «المعلم بفوائد مسلم» (٣ / ٦٤).

(٢) في مطبوع «المعلم» (٣ / ٦٤): «ما يفيد...».

(٣) «المعلم بفوائد مسلم» (٣ / ٦٤).

(٤) في مطبوع «المعلم»: «مما تؤدي عنه مراده».

(٥) «المعلم بفوائد مسلم» (٣ / ٦٤).

(٦) في (م): «وإنا».

(٧) «المعلم بفوائد مسلم» (٣ / ٦٤).

(٨) أي: حيث قال «فالشافعي... إلخ». (د).

(٩) أي: حيث قال «ولٰكن هٰذا لا يفيد الشافعي شيئاً». (د).

ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام: «وكلُّ خمرٍ حرام»[1] مسلَّماً لأنه نص النبي؛ لم يعترض فيه المخالف، بل قابله بالتسليم، واعترَض القاعدة بعدم[2] الاطِّراد، وذٰلك مما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقي، لا أنه قصد قصد المنطقيين.

وهكذا يقال في القياس الشرطي في نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ لأن ﴿لَوْ﴾ لما سيقع[3] لوقوع غيره؛ فلا استثناء لها[4] في كلام العرب قصداً، وهو معنى تفسير سيبويه[5]، ونظيرها[6] «إنْ»؛ لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول في التسبب، والاستثناءُ لا تعلق له بها في صريح كلام العرب؛ فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية.

وإلى هٰذا المعنى ـ والله أعلم ـ أشار الباجي في «أحكام الفصول»[7]

---

(١) مضى تخريجه (٤ / ٣٦٠).

(٢) أي: القائلة: لا تصح النتيجة... إلخ. (د).

(٣) عبارة سيبويه: «لما كان سيقع لوقوع غيره». (د).

(٤) أي: فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقيض التالي حتى يرفع المقدم، ولا لعين المقدم ليثبت التالي. (د).

(٥) في كتابه «الكتاب» (٢ / ٣٣٢).

(٦) أما المناطقة؛ ففرقوا بينهما بأن استعمال «لو» لما يستثنى فيه نقيض التالي؛ لأنها وضعت لتعليق العدم بالعدم، واستعمال «إن» لما يستثنى فيه عين المقدم؛ لأنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود، والله أعلم. (د).

(٧) ففيه (ص ٥٢٩ ـ ٥٣١، فقرة رقم ٥٦٧، ٥٦٨) ما نصه: «وقد زعمت الفلاسفة أن القياس لا يصح ولا يتم من مقدمة واحدة، ولا يكون عنها نتيجة، وإنما ينبني القياس من مقدمتين فصاعداً؛ إحداهما قول القائل: «كلُّ حيٍّ قادرٌ»، والثانية: «كل قادرٍ فاعِلٌ»، والمقدمة عندهم مقال موجبٌ شيئاً لشيء أو سالبٌ شيئاً عن شيء؛ فالموجب كقولنا: «كل حي قادر»، والسالب كقولنا: =

حين ردَّ على الفلاسفة في زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج، وهو كلام مشكل الظاهر؛ إلا إذا طولع به هٰذا الموضع فربما استقام في النظر[1].

= «كل حي ليس بميت»، وهٰذا ليس من القياس بسبيل ولا له به تعلق.

وذٰلك أننا قد بيَّنا أن القياس عند أهل النظر وفي مقتضى اللغة إنما هو حمل أمر على أمر بوجه يجمع بينهما فيه ويسوي بينهما في الحكم لأجله، وقد دللنا على ذٰلك، وإذا كان ذٰلك وجب أن يكون ما قالوه ليس من القياس بشيء، وإنما هو ضمّ قول إلى قول يقتضي أمراً من الأمور، وهو موجب ضمّ القولَيْن ومقتضاه من غير حمل شيء على شيء ولا قياسه عليه، وما سمّوه نتيجة؛ فإنما هو موجب ضم أحد القولين إلى الآخر.

ومما يبيّن ذٰلك اتفاقنا نحن وهم على أن قولنا: «زَيْدٌ حيٌّ» يقتضي أنه ليس بميت، وينتج منه سلب الموت عنه، ومع ذٰلك؛ فليس بقياس، وكذٰلك قولنا: «زَيْدٌ عَالِمٌ» ينتج منه نفي الجهل عنه، وليس بقياس.

ومما يدل على ذٰلك أنه قد تنتج لنا القسمة الصحيحة للأمر العام شيئاً معلوماً من غير أن تكون القسمة المنتجة من مقدماتهم ولا معدودة في مقاييسهم، وذٰلك أننا إذا قلنا: «الموجود قسمان: قديم...»؛ علم كل سامع أن القسم الآخر ليس بقديم، وتُنتج هٰذا من جهة القسمة وتحديد أحد القسمين، وهٰذا بيِّن في فساد ما ذهبوا إليه.

ولولا من يعتني بجهالاتهم من الأغمار والأحداث؛ لنزَّهنا كتابنا عن ذكر الفلاسفة، ولٰكن قد نشأ أغمار وأحداث جهال عدلوا عن قراءة الشرائع وأحكام الكتاب والسنن إلى قراءة الجهالات من المنطق، واعتقدوا صحتها، وعوَّلوا على مُتَضمَّنها دون أن يقرؤوا أقوال خصومهم من أهل الشرائع الذين أحكموا هٰذا الباب وحققوا معانيه، وعُدّتهم الملحدة مثل الكندي والرازي وغيرهما الذين يترجمون كتبهم بأقوالٍ تُغرّ من لا علم له بكتبهم وأقوالهم ومذاهبهم؛ فيقولون: «إنا نثبت صانعاً يفعل الطبائع في الأجسام، ثم الطبائع بعد ذٰلك تفعل العلل والأغراض والأمراض»؛ فسَهَّلوا على الأغمار باب الكفر، وجعلوا لهم ستراً وجُنَّة عن عوامّ الناس، ومَن لا خبر له بما تؤول إليه أقوالهم، ولو أن هٰؤلاء الممتَحنين بهٰذه الطريقة تصفحوا كتاب الله وسنة رسوله وأقوال المتكلمين من المسلمين والفقهاء وذوي الأفهام؛ لبَانَ لهم بأدنى نظر الحق، وتبيَّن لهم الصدق، والله المستعان».

(١) في (ط): «فيه هٰذا النظر».

وقـد تمَّ والحمد لله الغرضُ المقصود، وحصل بفضل الله إنجازُ ذلك المـوعود على أنه قد بقيت أشياء لـم يسعْ إيرادُها؛ إذ لـم يسهل على كثير من السـالكين مُرادها، وقلَّ على كثرة التعطشِ إليها وُرَّادُها فخشيتُ أن لا يَردُوا مواردَهـا، وأن لا يَنظموا في سِلك التحقيق شواردَها؛ فثَنيتُ من جِماح بيانها العِنانَ، وأرحتُ مِن رسمِها القلَم والبَنان، على أن في أثناء الكتاب رُموزاً مُشيرة، وأشعةً توضح مِن شمسها المنيرة، فمن تَهَدَّى إليها رجا بحول الله الوصولَ، ومن لا؛ فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول؛ ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصـول علمٌ يذهب به مذاهب السلف، ويَقِفُـه[1] على الـواضحـة إذا اضطرب النظر واختلف.

فنسألِ الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن يعيننا على القيام بحقه، وأن يعاملنا بفضله ورفقه، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير، والحمد لله وكفى، وسلامٌ على عباده الذين اصطفى[2].

---

(١) في الأصل و(ف): «ويفقه».

(٢) من الأصل وحده.

قال (د): «والحمد لله الذي أنعم بالتوفيق لهٰذه الصبابة في خدمة أصول الدين، والصلاة والسلام على الرسول الأكرم وكافة الآل والصحابة وسائر التابعين، والتوجه إلى الله في القبول؛ فإنه غاية المأمول، ونهاية المسؤول. تم بتوفيقه تعالى الجزء الرابع والأخير من كتاب «الموافقات»

نفع الله به المسلمين، وأثاب مؤلفه وشارحه وطابعه

وناشره، وكل من أدى فيه خدمة للعلم

والدين، وأعان على تيسيره

للطالبين، آمين، والحمد لله

رب العالمين»

. . . .

* * * * *

= وجاء في نهاية الأصل: «تم جميع الثاني من كتاب «الموافقات»».

وفي (ف) ما نصُّه: «تمَّ هٰذا التعليق بعون الله وتوفيقه مع العناية بتصحيح الأصل من الجزء الثالث إلى هنا حسبما أشرنا إليه الفهم على يد أفقر العباد وأحوجهم إلى مولاه الرؤوف: محمد بن حسنين بن محمد مخلوف العدوي المالكي عفي عنه، وذٰلك بمصر، يوم الخميس ٨ شوال، سنة ١٣٤١هـ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم».

وتعليقات (ف) عبارة عن تتمة لما كتبه (خ)، والموجود في آخر طبعته ما نصُّه: «قد تمَّ بعون الله وقوّته طبعُ الجزءِ الثاني من «الموافقات»، ويليه إن شاء الله تعالى الجزءُ الثالث مفتتحاً بالأدلَّةِ الشّرعيَّة».

وفي نهاية (م) ما رسمه: «وقد تمَّ ـ والحمد لله ـ الغرض المقصود، وحصل ـ بفضل الله ـ إنجاز ذٰلك الموعود، على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إيرادها؛ إذ لم يسهل على كثير من السالكين مرادها، وقلَّ على كثرة التعطّش إليها وُرَّادها، فخشيتُ أن لا يردوا مواردها، وأن لا ينظموا في سلك التحقيق شواردها؛ فثنيتُ من جماح بيانها العنان، وأرحتُ من رسمها القَلمَ والبنان، على أن في أثناء الكتاب رموزاً مشيرة، وأشعة توضِّح من شمسها المنيرة، فمن تهدَّى إليها رجا بحول الله الوصول، ومن لا؛ فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول، ففيه ـ إن شاء الله ـ مع تحقيق علم الأصول، علم يذهب به مذاهب السَّلف، ويقفه على الواضحة إذا اضطرب النَّظرُ واختلف؛ فنسأل اللهَ الذي بيده ملكوت كل شيء أن يعيننا على القيام بحقِّه، وأن يعاملنا بفضله ورفقه، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير، والحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى».

قال أبو عبيدة عفى الله عنه: فرغتُ من التعليق على هٰذا السفر العظيم ـ بعون الله وكرمه ـ وضبط نصّه، وتخريج أحاديثه وآثاره، وتوثيق ما استطعت من نصوصه، ومراجعة مادّته، في الخامس والعشرين من جمادى الآخرة سنة ١٤١٧هـ، وكان البدء فيه في أوائل شعبان سنة ١٤١٥هـ، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصَّالحات، وجزى الله مؤلفه وكل من خدمه، وأعان على نشره، خير الجزاء.

تقريظ الموافقات

جاء في آخر طبعة (ف) ما نصه:

الحمـد لله وكفى، والصلاة والسلام على رسوله المصطفى، أما بعد؛ فيقول مدير إدارة الطباعة المنيرية بمصر المحمية الفقير إلى مولاه الغني: محمد منير عبـده آغا الدمشقي الأزهري: قد تم بعون الله وحسن توفيقه طبع كتاب «الموافقات في أصول الفقه» للعالم الإمام المجتهد الأصولي النُّظَّار أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللَّخْمي الغِرناطي الشهير بالشاطبي، المتوفَّى سنة (٧٩٠) هجرية.

وقد بذلت الوسع في تصحيحه؛ فكم من ليالٍ سهرتها، وأسفار راجعتها، وفكر أجلته، وجهد بذلته؛ حتى بدا كالعروس جللها الوقار، أو الشمس ساطعة في رابعـة النهـار، ومـع ذُلك لا أبرىء نفسي؛ فالذكي من حسبت غلطاته، والعاقل من عدت سقطاته، والعصمة بيد الله، ومن الله أرجو الثواب، وإليه المرجع والمآب.

وقد قرظه صديقنا الفاضل صاحب الإمضاء؛ قال:

بمـوافقـاتِ الشـاطبي علمُ الأصول ... أضحى على طلابـه سهلَ الحصول

ما حاولـوا وصـلًا بهـا إلا وقـد ... فتحتْ لهم في الحال أبواب الوصول

جادت بهـا أفـكـار عالـم مغـرب ... فغـدت كمثل السحر تأخذ بالعقول

جمعت لباب العلم من أبوابه | وأراحت الألبابَ من كل الفضول
لم ينح نحو الشاطبيّ مؤلفٌ | فيما رأينا من تآليف الفحول
منهم مخل بالمراد ومُسهبٌ | والشاطبيُّ أتى بما يشفي الغليل
كم ألف العلما وفُنِّد قولهم | والشاطبيُّ مصدق فيما يقول
نقدَ المسائل غثها وسمينها | فجنا السمين ورد ما يحكى بقيل
آثاره في الكون مشرقة وهل | يحتاج ضوء الزِبْرَقان[1] إلى دليل
ذاك ابن أندلسٍ وخدن[2] علومها | في كل مسألة له باع طويل
غرناطةُ الغراءُ ما أنفكت عليْـ | ـه حزينةً والغرب من ذاك القبيل
إن غاب قطب زمانه فعلومه | منبثة في الناس جيلاً بعد جيل
وَرَدَ المناهل صفوَها حتى ارتوى | فغدا يؤلف في الفروع وفي الأصول
لا سيما هٰذا الكتاب المقتنَى | في طيه غرر المسائل والفصول
بمقدمات زان حلية صدره | وبنى مقاصده على أصل أصيل
يغني اللبيب بعلمه عن غيره | وبما تمس إليه حاجته كفيل
قد سد أبواب اعتراض بالتحر | ي في كتابته فمن أين الدخول
فعلى مَ يعترض الممتع طرفه | أعلى كلامٍ أم على شيخ جليل
فالوصف والموصوف كل منهما | في ذاته فرد فليس له مثيل
هٰذا كتاب لا محالة يقتنى | فخذوه بالثمن الكثير أو القليل
فعدولكم عن مثل هٰذا آفة | ولمثلكم لا ينبغي عنه العدول
سمحَ الزمان به ولم يبخل على | من ظن أن وجود هٰذا يستحيل
لم يأت إلا ناسخاً فكأنه | وَحي أتى يوماً بواسطة الرسول
أجدي بطبع فائق نفعاً فما | لذوي النهى إلا التلقي بالقبول

---

(١) القمر.

(٢) أي: سرها.

هٰذا وإن العلم يشكر سعيَ مَن	طبع الكتاب وخصه باسم السليل[1]
ذاك الهمام محمد أعني منيراً	من أنار بعزمه هٰذا السبيل
في طبعه لم يألُ جهداً ذٰلك الـ	ـعلامة السلفي ذو المجد الأثيل
وسليله للطبع أكرم من دعا	بلسان حال عابد الهادي[2] النبيل
يا حبذا العمل الذي يُبقي لصا	حبه جميل الذكر والأجر الجزيل
متعتُ طرْفي في محاسن طبعه	فكأنه في روضةٍ غنًّا يجول
وبه انتهى أدبي إلى تاريخه	سِفْرٌ جميلٌ خص بالطبع الجميل
١٣٤١ هجرية	٣٤٠ ٨٣ ٦٩٠ ١١٤ ١١٤

الحسين أحمد البوزيدي الحسني الجزائري
من علماء الأزهر

* * * * *

(١) أي: نجل ناشر هٰذا الكتاب.

(٢) زيادة الألف في عبد بعد العين للضرورة.

الاستدراكات

* (استدراك ١):

ومن لطيف قول أبي إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨هـ): «القول بأن كل مجتهد مصيب أوله سفسطة، وآخره زندقة». كذا في «السير» (١٧ / ٣٥٥). وانظر: «الاختلاف وما إليه» (ص ٤٠ وما بعدها).

* (استدراك ٢):

ألمح المصنف إلى الفرق بين الخلاف والاختلاف، والأول ما كان عن هوى... والآخر ما صدر عن المجتهدين، وهٰذه التفرقة محض اصطلاحٍ للمصنِّف، لم يلتزمه العلماء في مدوّناتهم، فهم يذكرونهما على سواء. انظر مبحثاً مبسوطاً في بيان ذٰلك «مجموعة بحوث فقهية» لعبدالكريم زيدان (ص ٢٧٣ ـ ٣٠٣).

* (استدراك ٣):

وروي مرفوعاً، عند الطبراني في «الكبير» (١٢ / رقم ١٣٥٦٧) ـ ومن طريقه ابن الجوزي في «الموضوعات» (٢ / ٢٤٢ ـ ٢٤٣) ـ، والقضاعي في «الشهاب» (رقم ٣١١)، وابن طولون في «الأربعين في فضل الرحمة والراحمين» (رقم ٢٩) وهو موضوع، كما في «الدر الملتقط» (٢٢) و«الأسرار المرفوعة» (رقم ١٣٠).

* (استدراك ٤):

انظر الجمع بينهما في: «غاية السول في خصائص الرسول ﷺ» لابن الملقّن (ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠)، و«شرح النووي على صحيح مسلم» (١ / ١٢١ ـ ١٢٢)، و«العقيدة الطحاوية» (ص ١٦٩ ـ ١٧٤).

الموضوعات والمحتويات

المسألة الثانية:

المسألة الثالثة:

المسألة الرابعة:

يصدر عن دار ابن عفان

القواعد الفقهية لابن رجب الحنبلي

تحقيق: مشهور حسن آل سلمان

تنقيح التحقيق للذهبي

تحقيق: علي حسن عبد الحميد

الفوائد الحسان في تفسير الشنقيطي للقرآن

خالد عثمان السبت

فقه الضرر

د. أحمد موافي

موسوعة المناهي الشرعية

سليم الهلالي

كتاب مناهل العرفان (دراسة وتقويم)

خالد عثمان السبت